النظرية السياسية عند اليونان

تأليف

إرنست باركر

الجزء الثاني

ترجمة لويس اسكندر

راجعه الدكتور محمد سليم سالم



الألف كتاب ٥٦٦

النظرية السياسية عند اليونان

الجزء الثاني

بإشراف
الإدارة العامة للثقافة
بوزارة التعليم العالى

تصدر هذه السلسلة بمعاونة
المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية

الألف كتاب ٥٦٦

النظرية السياسية عند اليونان

تأليف
ارنست باركر

ترجمة
لويس اسكندر

راجعه
الدكتور محمد سليم سالم

الناشر
مؤسسة سجل العرب
٢٦ شارع شريف باشا - القاهرة
تليفون ٤٩٩٩٩ ٥٢٣٠٩
١٩٦٦

هذه ترجمة كتاب :

GREEK POLITICAL THEORY

تأليف :

Sir. ERNEST BARKER

محتويات الباب

الفصل التاسع

نظرية التعليم فى (الجمهورية)

مركز التعليم فى دولة أفلاطون :

إذا ما انتقلنا من العدالة ، وهى باعثة الحياة فى الدولة ، إلى الوسيلة التى يمكن بها تحقيقها ، رأينا أفلاطون يقترح فى هذا الشأن نظامين عظيمين . أحدهما نظام لتعليم مشترك عام تتولاه الدولة ، وثانيهما نظام اجتماعى شيوعى . أما نظام التعليم المشترك فإنه يتضمن التدريب على العمل الخاص الذى يكلف به الإنسان ، ويغرس فى المرء ما تتطلبه العدالة من مواظبة على أداء هذا العمل بروح جردت من الأنانية . أما النظام الاجتماعى الشيوعى فهو يوفر الوقت لهذا التدريب (لأنه يحرر الناس من ضرورة السعى وراء الرزق) . وبواسطته تزول المغريات التى تدفع الإنسان إلى الأنانية ، وأهم من هذا كله أن هذا النظام يحقق فكرة أن الفرد جزء من كل ، وهى الفكرة المتضمنة فى مفهوم العدالة كما تصوره أفلاطون . ولا شك أن التعليم الجديد أعظم من النظام الاجتماعى الجديد[1] ، فهو محاولة للوصول إلى جذور الشر ،

---

(١) يقول أفلاطون: « إن فى التعليم الصحيح خير ضمان. » (٤١٦ب) إن أعظم شىء فى نظره هو التعليم والتغذية . فإذا ماتعلم المواطنون تعليما حسناً كان من اليسير عليهم أن يروا طريقهم فى المسائل الأخرى (٤٢٣ د — ه) ويجب أن نسلم فى الوقت عينه أن هناك بعض الاختلاف بين النغمة التى يضرب عليها أفلاطون فى الجزء الثالث من الجمهورية حيث يؤكد الأهمية الأولى للتعليم ، وبين ما يذهب إليه فى الجزء الخامس حيث يؤكد أهمية النظم الاجتماعية عند تحدثه عن الشيوعية فى الزوجات والأطفال ولهذا يبدو أن أرسطو كان له بعض الحق فيما وجهه من نقد إلى الجزء الخامس عندما يقرر (أن أفلاطون يهمل الوسيلة التعليمية فى الإصلاح الاجتماعى ويسير وراء النظم الاجتماعية) . ولو أن نقده لأفلاطون كان ظالماً بوجه عام .

ولإصلاح أساليب الحياة الخاطئة بتغيير النظرة كلها إلى الحياة ، وهو محاولة لعلاج مرض عقلى بدواء عقلى. وفى هذا المعنى كان روسو على حق عندما وصف (الجمهورية) بأنها « أروع رسالة كتبت عن التعليم » .

وإذا ما قورن النظام الاجتماعى الجديد بنظام التعليم هذا كان ثانوياً فى أهميته . فهو لا يعدو أن يكون إمعاناً فى الحرص : فإذا ما وجد الناس قصوراً فى الوسائل الروحية كان لابد من اللجوء إلى تعزيزات مادية . وبالإضافة إلى أن نظام الشيوعية هذا شىء ثانوى فهو أيضاً ذو طابع سلبى إذا قورن بالطابع الإيجابى لنظام التعليم . وذلك لأن التعليم يعنى وضع النفس فى تلك البيئة التى تلائم تطورها وارتقاءها فى كل مرحلة من مراحل هذا التطور ، أما الشيوعية فإنها تعنى تجريد البيئة من تلك العناصر التى تدعو إلى انحراف النفس عن نموها الصحيح .

والأهمية التى يعلقها أفلاطون على التعليم هى النتيجة المنطقية لفكرته عن العدالة . فإذا كانت العدالة هى مبدأ الأخلاق الاجتماعية ، وهى التى تكسب المجتمع تماسكه ، وإذا كان قوامها أن يؤدى كل عضو فى المجتمع وظيفته الخاصة أداء حقاً ، فإن من واجب المجتمع أن يغرس مبدأه فى أذهان أعضائه حتى يحقق بذلك تماسكه ، ومن واجبه أيضاً فى سبيل الوصول إلى مستوى الإجادة أن يدرب أعضاءه على بلوغ الإجادة فى أداء وظائفهم . والتعليم ، لا فى رأى أفلاطون فقط بل فى رأى اليونانيين عامة ، كان يعتبر عملا اجتماعياً يوقظ الوعى فى الوحدات التى يتألف منها المجتمع ويهديهم إلى أداء كل المطالب الاجتماعية . ولقد رأينا (فى نهاية الفصل الثانى) أن اليونانيين كانوا يؤمنون بسيادة القانون ، وأنهم كانوا يعتبرون هذا القانون المادة الروحية المشتركة للمجتمع بمجموع القواعد المكتوبة وغير المكتوبة التى تساعد على خلق النزاهة الاجتماعية ، كما كانوا يعتقدون أن وظيفة الدولة هى تعليم مواطنيها عما يتمشى مع القانون . ويتفق أفلاطون وأرسطو فى اعتقادهما أن التعليم هو أول

وأهم وظيفة للدولة ، والفيلسوفان فى هذا الشأن يسيران وفق التقاليد اليونانية . فالتعليم يوجد من أجل تأهيل المواطن للحياة الروحية لدولته، كما أن حكومة الدولة توجد من أجل التعليم . ولهذا فإن (الجمهورية) ، وهى رسالة تتناول دستور الدولة كما يفهم من أحد العناوين التى أطلقت عليها ، لا تعالج مسائل الكيان السياسى بل تتناول المسائل المتعلقة بطريقة التعليم . والواقع أن نظام الحكم الوحيد الذى يقترحه أفلاطون — وهو حكم الملوك الفلاسفة — هو فى الحقيقة نتيجة تتمخض عنها نظريته التعليمية . ومع ذلك فهناك وجه آخر لنظرية أفلاطون فى التعليم . فالتعليم فى واقع الأمر عملية اجتماعية ، وهو بهذا الوصف يرمى إلى تأهيل الفرد للمجتمع الذى يعيش فيه ، ولكنه إلى جانب ذلك وسيلة لرؤية الحقيقة المطلقة ، وهذه الرؤية هى رؤية تختص بها النفس الفردية . وبغض النظر عن المجتمع والقيم الاجتماعية ، فإن التعليم خير فى ذاته ويطلب لذاته : هدفه النهائى هو أن نتأمل الحقيقة الكامنة وراء الزمان والوجود ، أكثر من أن نحيا حياة عمل بين الخيالات الدنيوية العديمة النفع . ومع ذلك فإن أفلاطون يطلب إلينا أن نقوم بدورنا بين الخيالات ولاننسى ، فى نشوة التأمل ، واجبنا نحو زملائنا . وهنا نرى فيلسوف الأكاديمية يتحدث محاولا الوصول إلى الحقيقة المطلقة من خلال الرياضيات والدراسات التى تجاوز الرياضيات . وفى هذا المجال يختلف أفلاطون مع السفسطائيين وإيسوقراطيس ومع كل المعلمين الذين يعتبرون التعليم سبيلا إلى النجاح الاجتماعى . إنهم جميعا فى نظر أفلاطون يرتكبون خطأً مضاعفاً . فالتعليم بوصف كونه عملية اجتماعية هو السبيل إلى العدالة الاجتماعية لا النجاح الاجتماعى . ليس هذا فحسب بل هو إلى جانب ذلك سبيل الحقيقة ذاتها .

طرق التعليم اليونانية

علينا أن نتناول التعليم على اعتبار أنه مسألة تدريب اجتماعى . ولا شك أن أفلاطون فى اهتمامه بالتدريب الاجتماعى كان يعلم حق العلم أنه يبتعد عن الطرق المتبعة فى أتينا ويولى وجهه شطر إسبرطة كما فعل عند تحوله إلى نظام الشيوعية(١) .كان التعليم فى أتينا تعليما خاصاً ، ولم يحدث قبل عصر الإمبراطورية الرومانية أن تلقت المدارس أية إعانة من الدولة . وكان هناك قانون أصدره سولون يحتم على الآباء أن يعلموا أبناءهم الأدب (ولم تكن هناك مدارس للبنات ، ولهذا كن يتعلمن فى المنازل) . وفتح المدارس كان عملا خاصاً لا يقوم به دائماً أحسن المؤهلين له كما جاء فى الهجوم اللاذع الذى وجهه ديموستنيس إلى أيسخينيس . ومن الجائز أن موظفى الدولة كانوا يشرفون على المدارس ويفتشونها ، ولكن حتى هذا الأمر ليس مؤكداً (٢) . ولقد كان التعليم الأتينى يشتمل على ثلاث مراحل هى المرحلة الابتدائية والمرحلة الثانوية والمرحلة الثالثة . وعلوم المرحلة الابتدائية (بعد إتقان القراءة والكتابة) هى دراسة أدبية وتراجم لأعظم الشعراء ، وتمرينات بدنية رياضية مختلفة ، ودراسة موسيقية للشعر الغنائى بمصاحبة الموسيقى . ولم يقتصر أثر الدراسة الأدبية على تكوين الذوق فحسب بل تعدى ذلك إلى تعليم الدين وشىء من الأخلاق لأن الشعراء كانوا أئمة المعلمين الدينيين لليونان . والمقصود بالمنهاج الدراسى كله (الذى كان يمتد من

---

(١) انظر مؤلف فريمان « مدارس اليونان» Schools of Hellas حيث يتناول طرق التعليم فى اليونان القديمة .

(٢) كان عمل الدولة فى أتينا فيما يختص بالتعليم الابتدائى ينحصر فى شيئين : أولهما ضرورة تعليم الأدب ، وثانيهما الإشراف الخلقى على المدارس . (تحت إشراف عشرة من الموظفين بعد عصر سولون وكانوا يسمون Sophronistae) وكان القصد من هذا الإشراف حماية الأولاد من الفساد الذى قد يسببه من « يعجبون » بهم .

السادسة إلى الرابعة عشر) أن يخرج رجلا منوع الثقافة يستطيع أن ينشد مقطوعة غنائية شعرية ويؤديها أداء موسيقياً على (القانون) Harp ، ويردد أشعار هوميروس وهسيودوس في المناسبات التي تتطلب ذلك ، ثم يكون إلى جانب هذا قوى البنية سليم العقل . أما إذا أراد مزيداً فهناك التعليم الثانوى لمن استطاع تحمل نفقاته ، وهو تعليم يقوم به السفسطائيون ، أو تتعهده مدرسة إيسوقراطيس كما كان الحال في القرن الرابع ، وهناك تلقى على الطلاب محاضرات في فن الخطابة والسياسة تكسبهم مراناً سياسياً واضحاً . وهذا النوع من التعليم كانت مدته من سن الرابعة عشرة إلى الثامنة عشرة تقريباً ، ونظراً لما يتطلبه من نفقات باهظة كان وقفاً على الأغنياء . أما المرحلة الأخيرة أو المرحلة الثالثة فهى مرحلة التدريب الحربي التى كان يمر فيها كل شاب أتيني بين الثامنة عشرة والعشرين من عمره قبل أن ينال حقوقه المدنية الكاملة . وهناك كانت الدولة الأتينية تتولى التدريب الاجتماعى لأول مرة ولفترة قصيرة مدتها عامان فقط ، وفيما عدا ذلك كان التعليم فى أتينا متروكاً لتصرف الأسرة ، وفرصته المدارس الخاصة .

فكانت الأسرة لا الدولة هى المسئولة عن تدريب الشباب ، وقد يكون مثل هذا التدريب الذى يهيئه الوالد لأبنائه بعيداً عن احتياجات الدولة وطابعها بحيث لا ينتج إلا ثواراً فوضويين بدلا من مواطنين صالحين . هذا النظام أو قل هذا الافتقار إلى النظام كان مجافياً لمبادىء أفلاطون: « إن تعليم الكيبياديس وتنشئته ، بل تعليم أى أتيني وتنشئته ليس من شأن أحد » . ومع ما فى هذه العبارة من مبالغة،إلا أنها تدل على أن مسألة يعتبرها أفلاطون بالغة الأهمية بالنسبة للدولة ، كانت متروكة لتصرف الأسرة .

وفى رأيه أن الدولة من هـــذه الناحية كانت تغمض عينيها عن مهمتها الأولى ، فى حين أنها تثقل كاهلها بطائفة من التفاصيل التشريعية التى يمكن تركها لحسن

تصرف الفرد لو أن الفرد درب تدريباً صحيحاً . وقد دفعت أتينا ثمن إهمالها بأن دانت لحكم ساسة جهلاء تعوزهم الكفاية ، ولا شك أنها تستحق مثل هذا الحكم .

وبما أن الدولة قصرت فى تدريب الفرد الأتينى على أن يكون مواطناً فإنه فى مجال وظيفته لا يمنحها إلا العجز فى أداء هذه الوظيفة . ومن السهل أن نستخلص النتائج التى وصل إليها أفلاطون من هذا الاتجاه فى نقده . فهو فى مهاجمته لإشراف الأسرة على التعليم يذهب إلى مدى إلغاء الأسرة كلية ، كما دفعه هجومه على الجهل الذى تبينه فى ساسة أتينا إلى البحث عن أحسن تدريب للشباب وللرجال يمكن أن تتولاه الدولة ، والدولة فقط . وكيف يستطاع بمثل هذا التدريب استخلاص أحسن الساسة ، وأخيراً كيف يستطاع بهذا التدريب وبتوفير هؤلاء الساسة خلق الدولة نفسها فى أحسن صورة . غير أن نقد أفلاطون والنتائج الجسيمة التى تنساب من هذا النقد يجب ألا تحجب عنا الجوانب الجميلة من التعليم الأتينى . فالمواطنون الأتينيون كانوا يتعلمون الكثير ويحصلون على ثقافة واسعة ، وإن كان ذلك بطرق غير منظمة . كما يجب أن نضع إلى جانب نقد أفلاطون ذلك المديح الرائع الذى ورد فى المرثية التى ألقاها بركليس ، حيث يقول :

« نحن الأتينيين عشاق للجمال دون مغالاة ، محبون للحكمة دون انحدار إلى الخنوع » .

وعلى أية حال ، إذا اتصف عمل الدولة فى أتينا بالقصور فإن الهيئات الخاصة قد فعلت الكثير . فكانت المباريات على قدم وساق ، وكثير منها رياضى ولكنها كانت تشمل النواحى الموسيقية والأدبية ، وكلها كانت حافزاً على التفوق والإجادة . وإذا كان نصيب الدولة من التدريب قليلا فإن العقول كانت متلهفة مثقفة بأنواع الثقافة .

ويكاد نوع التعليم الإسبرطى يكون مختلفاً عن هذا كل الاختلاف ، فبينما كانت

أتينا مجتمعا عصريا ذا ثقافة فردية متقدمة ومتعددة النواحى ، كانت إسبرطة لاتزال مجتمعاً بدائياً تدفعها غريزة مثل هذا المجتمع إلى المحافظة على طابعها . ويضاف إلى ذلك أنها كانت دولة حربية تفرض الطاعة على مواطنيها . ولهذا تطور فى تاريخها القديم نظام عنيف لتدريب تتولاه الدولة ، وظلت إسبرطة محتفظة به خلال عدة قرون . فكان الصبى الإسبرطى يؤخذ من والديه فى سن السابعة ويوكل أمر تعليمه إلى أحد موظفى الدولة (مدرب الأطفال) ، أى أن الأسرة لم يكن لها إشراف على تعليم أعضائها ، والدولة هى صاحبة التصرف فى كل شىء . كان الشبان ينتظمون فى دور يشرف على كل منها محافظ معين، وهناك يدربون على الألعاب الرياضية العنيفة والتأهب للحرب على نمط يشبه ما يحدث فى المدارس الخاصة البدائية .

ولا شك أن هذا التدريب كان يقصد به خلق الصفات ذات الطابع العسكرى التى كان يعتمد عليها المجتمع الإسبرطى . ويهدف التدريب بطريق مباشر إلى تشكيل المواطن تشكيلاً يتفق مع روح البيئة والتقليد الاجتماعى للأمة .

وكان هذا التدريب أكثر ضرورة بالنسبة لإسبرطة نظراً لافتقارها إلى قانون مكتوب ؛ الأمر الذى جعل السبيل الوحيد إلى المحافظة على بقاء التقاليد واستمرارها هو أن تبث فى الأولاد منذ نعومة أظفارهم روح القانون غير المكتوب ومبادئه . أما الهدف الأكبر للتدريب فهو شحذ العقل (أو عنصر « الروح » على حد قول أفلاطون) حتى يبلغ حداً عظيماً من الشجاعة بواسطة اختبارات وتجارب كانت تتخذ فى بعض الأحيان طابعاً همجياً ، وبهذا تزود الدولة ، التى كانت تهدف دائماً إلى الفوز الحربى ، بذلك الطراز من الرجال الذى تحتاج إليه . والنساء أيضاً كن يخضعن ، ولو بصورة أقل ، إلى هذا النظام العنيف . أى أن حياة الأسرة كانت

تخضع لحاجاتها ، ولم يكن لمنزل الأسرة مكان فى دولة تحرم على الزوج والزوجة أية علاقة زوجية حقيقية ويترك الأطفال فيها والديهم بعد سن الطفولة مباشرة .

أما نظام الملكية فى إسبرطة فلم يكن يختلف عن نظام الأسرة فى أن الدولة كانت تشكله بحيث يتفق مع مقتضيات النظام الحربى . فكان المواطنون يكونون طبقة عليا تعيش على موارد الأرض التى تفلحها طبقة خاضعة من الناس . وحيث إن الدولة كانت تخلى هذه الطبقة العليا من الاهتمام بالنواحى الاقتصادية من حياتهم ، فقد أصبح فى مقدورهم تكريس وقتهم للتدريب الذى تفرضه الدولة . هذه الملامح كلها يتردد صداها فى (الجمهورية) التى يبدو أنها من وجوه عدة كانت تنهج على منوال إسبرطة وتستلهم منها الوحى .

والواقع أن النظام الإسبرطى وجد ميلا عاما فى اليونان ، ولهذا فإن إسبرطة ، بوصف كونها البلد الذى يربى الخشونة فى الشباب ، (Dura virum nutrix) كانت تعتبر مركزاً تعليمياً عاماً يرسل إليه الأطفال من كل أنحاء اليونان للتدريب . وفى أتينا ذاتها كان هناك حزب يشايع إسبرطة ، وخاصة بين الطبقات العليا ، كما نمت بين الرجال والأولاد علاقات تتميز بطابع العلاقات نفسها التى كانت قائمة فى إسبرطة(١) .

ومع ذلك فقد كانت لمدينة إسبرطة عيوبها ، وهى عيوب أصبحت بعد انهيار قوتها (٣٦١ ق . م) فيما بعد أكثر وضوحاً منها عندما كتب أفلاطون (جمهوريته) ، ولو أنها كانت ظاهرة فعلا حتى فى مطلع القرن الرابع . وإذا كانت إسبرطة قد اعتبرت أنموذجاً يحتذى فيما يختص بتنظيم الدولة لنظام التعليم ، ومن حيث فكرتها

---

(١) كان من شأن النظام الإسبرطى أن يجتمع الرجال والأولاد فى مكان واحد ، الأمر شجع أكثر من أن يحول دون انتشار حب الغلمان .

عن هذا المبدأ (وهو مبدأ أخلاقى) الذى اعتبرته أساساً ضرورياً لهذا النظام ، فإن ضيق مجال مبدئها هذا أدى إلى وجود منهج دراسى ضيق لا ينتج فى أحسن الفروض إلا فضيلة محدودة . وذلك لأن إسبرطة ، لكى تنمى عنصر الروح فقط ، لم تستخدم من الوسائل إلا التمرينات الرياضية وبعض أنواع الموسيقى التى تبعث الشجاعة فى النفوس ، وأهملت الجانب الأدبى من التعليم إهمالاً تاما . وقد نتج عن ذلك وجود عدد كبير من الإسبرطيين لا يعرفون القراءة والكتابة ، واقتصر الإلمام بالأدب اليونانى على فئة قليلة من الناس .

ومن هذا ترى أن التدريب الإسبرطى أخفق فى خلق الرجل الكامل ، ولم يفلح إلا فى تنمية الشجاعة ، وحتى فى هذا النطاق كان عاجزاً عن تنمية تلك العناصر من الشجاعة التى يخلقها فى الإنسان فهمه للحياة ، وهى عناصر أكثر جمالا . وهنا كان لدى أتينا ما تعطيه ، ولهذا يمكن القول إن أفلاطون كان يهدف إلى الجمع بين المنهاج الأتينى والتنظيم الإسبرطى مع تغذيته بمبدأ أسمى وأكثر اتساعاً من المنهج الإسبرطي ، وإطالة مدته إلى فترة أكبر ، كما أنه ضمن هذا المنهج دراسات أخرى أكثر نبلاً مما دار فى خلد أتينا(١) فى يوم من الأيام .

ومن هذا ترى أن الجانب الفردى من نظام أفلاطون التعليمى يجىء من أتينا — إذ أنه يهدف إلى وجوب تنمية الإنســـان كله — أما جانبه الاجتماعى فإن أفلاطون يستقيه من إسبرطة ، إذ يجب أن تشرف الدولة على التعليم حتى تهيئ المواطن لمكانه فى الدولة . وبوصف كون إفلاطون أتينيا يكتب للأتينيين فقد كان من الطبيعى أن يؤكد الجانب الإسبرطى من نظامه التعليمى . فإذا أريد

(١) ينقد أفلاطون إسبرطة صراحة فى الكتاب الثامن من (الجمهورية) وفى (القوانين) غير أن النظام التعليمى الوارد فى الكتاب الثالث من (الجمهورية) يعتبر نقداً ضمنياً لإسبرطة .

تحقيق سيادة العدالة ، وإذا كان المطلوب أن تزول من الحياة السياسية تلك الفردية المتراخية وذلك العجز الذى يتصف به هواة السياسة ، وجب أن يكون هناك نظام للتعليم الاجتماعى يؤهل المواطن لأداء واجبات منصبه على ضوء المعرفة لا وفق المقاييس التقريبية . ورغم هذا فإن نظام أفلاطون كان يهدف إلى تعليم الإنسان ولم يتخل عن جانبه الأثينى مطلقاً ، فهو ينظر إلى نفسه فى المقام الأول كمعلم للجنود والحكام ، ولكنه يعرف فى الوقت نفسه أنه يدرب العقل الإنسانى بوجه عام . وإذا كانت (الجمهورية) من إحدى وجهات النظر « رسالة فى الإصلاح السياسى والاجتماعى » فهى إلى جانب ذلك « عرض لنظرية مثالية عن الحياة الإنسانية فى مقدور الناس جميعاً أن يطبقوها على أنفسهم »(١) ، فنظرية التعلم التى تشتمل عليها لاتقوم على أساس مستلزمات السياسة العملية فحسب ، بل تستند أيضاً إلى تكوين العقل الإنسانى . ولهذا فإن التقسيم القديم للنفس إلى العناصر التى تتألف منها نراه يظهر مرة أخرى ليسترشد به أفلاطون فى مخططه التعليمى الذى يقسمه إلى مراحل تلاءم مع عناصر النفس المختلفة التى تكون لها الغلبة فى مراحل الحياة المختلفة . كما أن النظرية التعليمية كلها تسيطر عليها فكرة عن موقف النفس البشرية من المعرفة .

الأساس الفلسفى لنظرية افلاطون التعليمية

هذه الفكرة تمثل النفس الإنسانية على أنها ليست بحال من الأحوال شيئا سلبياً فى العملية التعليمية . إنها ليست شيئاً يتناوله علم التربية ، وبعد فحص دقيق لقدرتها على الحمل وللطريقة السليمة فى توزيع ما يراد حمله تبدأ عملية التحميل . وأفلاطون فى هـــذا المجال لايتحدث عن « الخطوات » التى تتبع فى عرض موضوع من مواضيع المعرفة على العقل ، بل يفرض دائماً أن العقل إيجابى ولا ينتظر حتى تقدم له

---

(١) ص ٢١٧ من مؤلف نتاشب « محاضرات » .

الأشياء بل هو الذى يتجه نحوها ، فيتحرك نحو كل شىء فى بيئته لأن فيه ما يجذبه نحو كل شىء . وهذه القوة الروحية الإيجابية لا يحاول المدرس أبداً أن يلمسها — بطريق مباشر على الأقل ، فهو يعتقد فقط أنها موجودة فعلا ويرى أنها سوف تقوم بعملها . إنه يهتم ببيئة هذه القوة الروحية ويسعى إلى تنسيقها ، حتى إذا تلفتت الروح حولها وتحركت بدافع من الجاذبية التى تشعر بها نحو ما ترى ، فإن نظرها لايقع إلا على الأشياء الجميلة فتتجه نحو الجمال الذى تراه . والتعليم فى تشبيه أفلاطون هذا ينشأ عنه تحويل « البصيرة الداخلية » نحو الضوء ، ويحدث هذا لأن المعلم يضع الضوء حيث يخطف النظر ، وفى هذا الشأن قد نصف المعلم بأنه يبرز أحسن ما فى تلميذه . وأصح من هـــذا أن نقول إن أحسن ما فى التلميذ يبرز من تلقاء نفسه استجابة للأشياء المناسبة ، وإن فن التعليم الصحيح هو أن يضع المدرس أمام تلميذه تلك الأشياء المناسبة . وفى هذا ما يشبه نظرية « التذكر » التى عرضها أفلاطون فى محاورة (مينون) فالنفس قد شاهدت فى حياة سابقة كل ماتتعلمه فى هـــذه الحياة . والتعلم ما هو إلا « ذكرى » تلك الحياة يسطع وميضها على العقل عندما يثير أحد الأشياء من إحدى نواحيه مانسمية تداعى المعانى ، ومع أن الشىء ذاته لايعطى النفس إلا تلميحاً ، فالنفس نفسها تستجيب إلى هذا الإيحاء ، إلا أن كل شىء يتوقف على هـذا التلميح . فإذا قلنا إن البيئة تصنع البعض فإنما نعنى أن النفس تشكل نفسها وفق بيئتها ، وإذا أردنا أن نضفى على النفس جمالا وجب أن نضعها وسط المروج الجميلة حيث تسمع همس الجمال :

«وحيث ينطبع على وجهها جمال من خلق الأصوات الهامسة ».وهذا هو السبب الذى من أجله يخصص أفلاطون للفن ، وللموسيقى بنوع خاص ، مكانة رفيعة كوسيلة للتعليم . وهذا هو السبب أيضاً الذى من أجله يؤكد مرونة النفس وتأثير الجمال فى تشكيلها عندما يتعرض لمرحلة التعلم الأولى التى تمتد إلى نهاية فترة الشباب .

وهكذا يتناول التعلم رد فعل النفس على بيئتها . ورد الفعل هذا يشكل الحياة الروحية بقدر ما يشكل رد فعل الجسم على غذائه الحياة الجثمانية ، وبما أن النفس لا تستطيع الحياة دون الغذاء اللازم لنشاطها شأنها فى ذلك شأن الجسم تماماً ، فإنها طوال حياتها تحتاج إلى التعلم الذى يزودها بالغذاء . والتعليم يمتد طوال الحياة(١) فيواصل الإنسان عملية التعلم طالما كان فى مقدوره الاستجابة إلى كل مؤثر جديد ، وطالما استطاع أن يحدث رد فعل على ما يمر به من تجارب وأن يستفيد من هذه التجارب فى إعادة صقل نفسه . ولهذا فإن التعليم لا يقتصر نطاقه على سن الشباب بل يتعدى ذلك إلى سن النضوج . وإذا كان هدف التعليم فى مرحلة الشباب أن يوجد انسجاماً فى مشاعر الشباب وخياله كما يوجد العازف انسجاماً فى أصوات قيثارته بما يحدثه من ذبذبات على أوتارها ، فإنه فى المرحلة الأخرى يهدف إلى هداية القدرات الفكرية التى تنضج فى سنوات العمر المتأخرة بما يكتسبه الإنسان من تنظيم يجىء به العلم ، بل إن التعليم يرتفع إلى ما هو أسمى من ذلك فيمكن الإنسان بدراسة الفلسفة من فهم العلاقات بين كل الدراسات السابقة ورؤية الغاية الأخيرة من الحياة الإنسانية ومن دنيا التجربة الإنسانية . ولهذا لا ينتهى التعليم فى دولة إفلاطون ببلوغ سن الرشد ، بل إذا ما انتهت مرحلة تلتها مرحلة أخرى لكل قادر على الارتقاء إليها ، فلا يتوقف تدريب المواطن الصالح لتحمل عبء الحكم قبل بلوغه الخامسة والثلاثين . وحتى بعد فترطويلة من هذا العمر ، وبعد أن يكون المواطنون قد قضوا خمسة عشر عاماً فى خدمة الحكومة فإن أفلاطون يتطلب منهم فى أخريات حياتهم

---

(١) لم يكن الهلينيون ينظرون إلى المواد التى درسوها فى المدرسة نظرة حقد أو عدم اهتمام ، بل كانوا يحبونها ويواصلون ممارستها وتحسين أنفسهم فيها . فكان الكبار يعودون إلى مدرس الموسيقى رغبة فى رفع مستوى أدائهم ،أو يسارعون إلى الاستماع لمحاضرة فى الجغرافيا أو الفلك يلقيها أحد السفطائيين . وهكذا كان الناضجون من الموظفين يحتفظون بحب التعليم ويثابرون على تعلم أنفسهم طول حياتهم (« مدارس اليونان » تأليف فريمان — ص ٢٨٦) .

أن يعودوا إلى دراسة الفلسفة دراسة شخصية . وإلى التأمل فى كل ما خطه الزمان والوجود فى ضوء خبرتهم الكاملة . وفى هذه المرحلة الثانية والأعلى من سابقتها وهى التى تعقب مرحلة تعليم الشباب نلاحظ أن أفلاطون يغير من استعاراته ، فلا يكتب عن الإيحاء ومرونة النفس ، بل يتحدث عن الاستنارة ، وعن تحول العين على مهل نحو الضوء الخالص ، واكتساب النفس للحكمة شيئاً فشيئاً بفضل ما تبذله من جهد عنيف وتنظيم ذاتى دقيق .

رأينا أن النفس يجب أن تعتبر قوة إيجابية تعمل بأساليب مختلفة فى مراحل نموها المختلفة . وعلينا الآن أن نتناول البيئة التى ينبغى أن تنمو فيها . والنظرية العامة التى يريد أفلاطون تطبيقها فيما يختص بالبيئة — وهى نظريته عن طبيعة المنهج الدراسى الملائم — يعبر عنها قوله إن العقل ينمو نتيجة اتصاله بكل ما أنتجه العقل فيما مضى . فالعقل الفردى ينمو بمحاكاته ما حققه عقل الإنسان فى أجيال كثيرة — فنه وأدبه، علمه وفلسفته . ولكننا رأينا أن الدولة نفسها من إنتاج العقل ، ولهذا يرى أفلاطون أن جزءاً من التعليم يتضمن اتصال الدارسين بالدولة ، وأن الناس يجب ألا يقصر تعليمهم على المعرفة ، بل ينبغى أن يتعلموا العمل المدنى ، لأن التعليم المكتمل هو الذى يتناسب مع اكتمال التجربة التى يلم بها ، ولا يمكن أن يوصف عقل إنسانى بأنه بلغ ذروة النمو إلا إذا كان قد ارتقى فى كل النواحى التى نما فيها العقل فيما مضى . وبما أن هذا التطور السابق يشتمل على التطور السياسى ، كان من الضرورى على كل فرد يهدف إلى التعليم الكامل أن يمر فى هذا التطور السابق، أى أن تطور نفس كل إنسان فرد يجب أن يمثل فى حد ذاته تطور نفس الجنس البشرى كله . وهذا هو الجانب الروحى الذى يقابل الحقيقة المادية التى تعلمنا هامن البيولوجيا ، وهى أن التطور الجثمانى لكل مخلوق إنسانى ، منذ أن كان جرثومة إلى أن أصبح جسماً كاملا إنما يمثل كل التطور الجثمانى للبشرية . وبناء على هذا

لايفرق أفلاطون بين العقل من الناحية العملية والعقل من الناحية النظرية ، ولايقصر التعليم على هذه الناحية الأخيرة . فطالما أن العقل كله يجب تنميته فإن كل تدريب عملى وخبرة عملية نستطيع الحصول عليهما هما جزء من تعليمنا ، فالمران والنظريات من إنتاج العقل ويجب أن يتم الاتصال بينهما وبين العقل ، ولهذا يؤكد أفلاطون مرة أخرى ما بين الإنسان والدولة من علاقة . إن الدولة كما رأينا هى من إنتاج عقل الإنسان ، ولكنها فى الوقت عينه عنصر من العناصر الضرورية لتنمية عقله .

ويتضح من هذا أن اكتمال الخبرة الإنسانية هو منهج التعليم وموضوعه . غير أن تلك الخبرة ليست شيئاً عديم المعنى ،أو فصلا من كتاب يضم حوادث متناثرة بل هى تتابع منطقى ، وينبغى أن ينظر إليها على هذا الاعتبار . وفكرة أفلاطون عن العالم تتضمن دائماً أن كل شىء يهدف إلى غاية ، وهو يرتكز فى فكرته هذه على أن العقل يهدف إلى غاية . فالعقل الإنسانى عندما يتجلى فى عمل من الأعمال إنما يتجه نحو هدف معين لأنه يعمل بفضل ما فيه من قدرة فكرية ، ولأن كل عمل عاقل لابد أن يكون هادفا على طول الخط .فإذا وصفنا عملا بأنه عمل عاقل فكأنما قلنا إنه عمل هادف : أى أن الإنسان إذا تصرف دون أن يكون له هدف معين ، نعت بأنه تصرف دون تعقل . ثم إن العقل عند ما يتجلى فى نطاق العمل لايتجه نحو هدف معين حيناً ونحو هدف آخر حيناً آخر ، بل يتحرك دائماً نحو الهدف نفسه ، وذلك لأن العقل وحدة بفضل ما فيه من قدرة فكرية ، وعلى أساس وحدته هذه يتجه دائماً نحو هدف نهائى واحد وهو الوصول إلى الخير ، مهما كان من أمر الغاية المباشرة التى يسعى إلى تحقيقها .

وكما أن العقل فى ناحيته العملية يعمل من أجل هدف ، فهو فى ناحية الإدراك وهى التى تنتج عنها المعرفة ، يدرك الأشياء من أجل هدف ، ويفهمها بقدر الهدف

الذى يراه فيها وبقدر ماتمكـ ... ـغله من مكانه فى مخطط عام : فمعرفة الإنسان لشىء من الأشياء يعنى أنه يراه جزءاً من مخطط (أو فكرة على حد تعبير أفلاطون) ويفهمه على أساس أنه يصلح لتحقيق هذاالمخطط . وبما أنه لايمكن أن تكون هناك مخططات عدة ليس بينها ارتباط — وإلا كانت المعرفة مجموعة أجزاء كل منها يحيط به الغموض — لهذا كان الشرط الأول الذى يتطلبه العقل لأية معرفة حقيقية هو ارتباط كل المخططات فى مخطط واحد (أوفكرة الخير النهائية) يقابل وحدته الخاصة. وعلى هذا فإن وحدة العالم هى الشرط النهائى للمعرفة ، وهذه الوحدة تتضمن هدفاً واحداً يجعل منها مخططاً واحداً . وعلى هذا فإن للمعرفة وللعمل هدفاً واحداً نهائياً هو الخير . غير أن اشتراط وجود هدف نهائى كشرط للمعرفة ، يعنى فى الحقيقة أن العالم الذى نعرفه هو وحدة ، وهو وحدة لأنه يستند إلى هدف واحد ، وإلا فإن العالم كما يتمثل فى المعرفة ، العالم الذى يعتبر وحدة لها هدف ، يكون خيالا من صنع العقل الإنسانى . فإذا قلنا إن المعرفة تتضمن هدفاً نهائياً ، فإنما نعنى أيضاً إن الوجود يتضمن هدفاً نهائياً .

من هنا ترى أن هناك هدفا نهائياً لما يقوم العقل الإنسانى بعمله ولما يفكر فيه ، كما أن هناك هدفاً نهائياً من وجود العالم الذى يعمل فيه العقل والذى يدركه . فالعمل والمعرفة والوجود كلها تتضمن فكرة الخير ، والعمل الصحيح هو العمل الذى يقوم به صاحبه فى ضوء إدراكه أن الخير هو أساس كل الوجود . ولهذا فإن التعليم ينتهى إلى معرفة فكرة الخير . ولا يتاح للنفس أن تشكل نفسها وفق بيئتها تشكيلا كاملا إلا عندما تدرك الهدف الذى يبعث فيها القوة والحيوية . غير أن معرفة العالم فى ضوء هذا الهدف تستلزم أن يعمل الإنسان وفق هذه المعرفة . ولهذا فإن التعليم يترتب عليه العمل كما تترتب عليه المعرفة ، وإذا ما درب الإنسان على معرفة فكرة الخير فكأنه تسلم مفتاح العمل ، لأن كل عمل صحيح

هو العمل الذى يوجهه معرفة الهدف الذى تتجه نحوه كل الأشياء . وهذا هو المعنى الحقيقى النهائى الذى يفهم من قولنا إن الفضيلة هى المعرفة ، وهذه هى ذروة فلسفة الإنسان التى يعرضها أفلاطون فى (الجمهورية)(١) .

تدريب الحراس او المساعدين

(١) اهمية التربية الرياضية فى التعليم .

رأينا فى إيجاز الطبيعة العامة للمادة الدراسية التى يريد إفلاطون أن يدرب العقل النامى عليها . وعلينا الآن أن ندرس بالتفصيل طابع المنهج الأفلاطونى وأن نفرق بوجه خاص بين المرحلتين الرئيسيتين التى ينقسم إليها هذا المنهج . وأول ما يلاحظ أن هاتين المرحلتين المختلفتين تتوقفان على اختلاف السن ، فالمرحلة الأولى الخاصة بالشباب هى أيضاً المرحلة الوحيدة التى تعرفها أغلبية طبقة الجنود (أو المساعدين) ، ولهذا فإن التدريب الخاص بهذه المرحلة يجمع بين تدريب الشباب وتدريب طبقة المحاربين . ويرى أفلاطون أن هذا التدريب يتضمن تدريب الأخلاق عن طريق العواطف ، ويقصد به أن يوجد تلك الحالة الروحية وذلك الاتزان فى المشاعر اللذان يلائمان أكثر ما يمكن حاجات المجتمع ويتفقان إلى أعظم مدى مع المركز الذى سيشغله الجندى فى مخطط هذا المجتمع . ولهذا تغلب على هذا التدريب الصفة الاجتماعية ، أى أنه يهدف إلى إعداد طبقة من المواطنين لأداء الوظيفة الحربية التى يكلفون بها فى الدولة أداء صحيحاً . أما المرحلة الثانية وهى الخاصة بالفترة الأكثر نضجاً من العمر فهى أيضاً المرحلة التى لا يصل إليها

---

(١) تمثل فكرة الخير ذروة التغير الذى أدخله سقراط عندما جعل من السؤال « ما هو نصيبه من الخير» ؟ بديلا للسؤال «ماهى طريقة صنعه » ؟ وإذا أخذنا برأى الأستاذ برنت ، فإننا نقول إن فكرة الخير شأنها شأن باقى مبادئ « الجمهورية » هى سقراطية لا أفلاطونية .

(قارن مؤلف برنت سابق الذكر ص ١٦٩)

إلا أولئك الذين يصلحون لعضوية طبقة « الحراس الكاملين » ، والتدريب المخصص لها هو تدريب يلائم الفترة المتوسطة من العمر كما يلائم الطبقة الحاكمة .

وهذه هى المرحلة التى يتكون فيها الفهم من طريق العلم والفلسفة ، ولهذا تقل فيها بعض الشىء سيطرة الجانب الاجتماعى من التعليم . ويعتقد أفلاطون اعتقاداً راسخاً أن تدريب الفهم بالعلم والفلسفة هو السبيل الوحيد إلى تزويد الدولة بالحكام الذين تحتاج إليهم ، ومن وجهة النظر هذه يكون لمثل هذا التدريب قيمته وغايته الاجتماعيتين ، وإن ظل القول صحيحاً إن هذه المرحلة الأخيرة من التعليم يبدأ فيها ظهور طابع فردى أكثر . فالفيلسوف « وهو يجوب بمفرده بحاراً غريبة من الفكر » يبدو أحياناً كأنه مخلوق يعيش بمعزل عن المجتمع . ومع أنه قد يطلب لخدمة الدولة فإنه يلبى النداء فى خطوات ثقيلة حزينـــة ويرتد بصره دائماً إلى الماضى .

والتعليم الذى ينمى القدرة على الفهم والذى يخرج الحارس الكامل أو رجل الحكم إنما يخرج رجالا يفضلون ألا يكونوا ساسة على الإطلاق ، ومع أن أفلاطون يقرر أن أفضل الحكام هم الذين يفضلون الابتعاد عن الحكم ، إلا أنه فى قوله هذا يبدو متناقضاً مع نفسه بعض الشىء ، وهذا تناقض طبيعى لم تخل منه حياة أفلاطون نفسه كما رأينا .

والدراسات التى يؤيدها أفلاطون لأولى هاتين المرحلتين هى إلى حد كبير الدراسات الأتينية القديمة بعد إصلاحها .

فالمواد الثلاث المقررة فى المرحلة الابتدائية وهى التربية الرياضية وكتابة الرسائل والموسيقى ، يختصرها أفلاطون إلى مادتين هما التربية الرياضية والموسيقى .

ومع ذلك فإنه يعطيها من الأهمية أكثر مما كان لها فى الحياة الأثينية العادية . فالتربية الرياضية تشتمل على نظام الغذاء والطب إلى جانب التمرينات البدنية ، أى أنها تعنى عناية عامة بالجسم ، وفى هذا الشأن يسير أفلاطون وفق عادة يونانية متبعة ويتوسع فيها ، فقد كان من عادة مدرس التربية الرياضية فى اليونان أن يعنى بالحالة البدنية العامة لتلاميذه ، « وكان من واجبه أن يعرف أى التمرينات يناسب أى الأجسام ، وكثيرا ما كان يقرن بالطبيب ، فهدفه الوقاية من المرض كما أن هدف الطبيب هو « العلاج(١)» . وقد اتبع أفلاطون هذه العادة فتراه فى (الجمهورية) يذهب إلى حد الاستغناء عن الأطبـــاء كلية ، فهم بالسعي إلى علاج الجسم السقيم إنما يشجعون المرض ، وفى المجتمع السليم لا يوجد مجال لمهارتهم . وكما أن أفلاطون يستعمل لفظ « التربية الرياضية » فى معناه الواسع بحيث يعنى العلم الذى يدرس الجسم بوجه عام ، كذلك نراه يتوسع فى فكرته عن الموسيقى ، فيضمنها دراسة أدبية ودراسة موسيقية . والحق أن الموسيقى على حد استعمال أفلاطون لهذا اللفظ تشتمل على دراسة الفنون التشكيلية . فالموسيقى هى الفن بوجه عام عندما يطبق على التعليم — الفن الذى يصور الحياة بالكلام أو الصوت أو الشكل ، وهى السبيل إلى التدريب العام للعقل مادام هذا التدريب يمكن تحقيقه عن طريق الفن ، أو بعبارة أخرى مادام يمكن تحقيقه فى فترة الشباب .

تحدثنا عن التربية الرياضية بوصف كونها تدريباً للجسم وعن الموسيقى بوصف كونها تدريباً للعقل . والواقع ، كما اتضح لأفلاطون ، « أن معلمى التربية الرياضية والموسيقى على السواء يعملون على تنمية العقل» ، وأن كلا النوعين من التدريب يقصد بهما فى حقيقة الأمر خدمة غرض أخلاقى لأنهما وسيلة إلى تكوين الخلق ،

---

(١) « مدارس اليونان » تأليف فريمان ص ١٢٦ .

فالتربية الرياضية هى تدريب للجسم من أجل العقل، وتهدف إلى إبراز صفات الشجاعة والتحمل وبذلك تكسب عنصر الروح صفته اللازمة . هذه هى أهدافها الرئيسية ، وهى بما يترتب عليها من نتائج جثمانية وخلقية على السواء تعد الجندى للمركز الذى يشغله فى الدولة ، ولهذا فهى من هذه الناحية وسيلة للتدريب الاجتماعى . ومما يساعدنا على فهم وجهة النظر هذه أن نذكر أولا أن التربية الرياضية فى اليونان كانت أشبه شىء بالتدريب العسكرى ولهذا كانت إعداداً للحياة المدنية . ثم إنها كانت تشمل الرقص ، والمعروف أن الرقصات اليونانية لم تكن حركات إيقاعية فحسب بل كانت تعبر عن قصه أو نوع من الشعور ، الأمر الذى يجعل لها مغزى خلقياً(١) . والواقع أننا لا نرى ضرورة لإيضاح أهمية التربية الرياضية ، فمن مألوف القول عندنا إن النصر فى المواقع الحربية القومية يمكن إحرازه فى ساحات اللعب (أو حلقة المصارعة كما يقول اليونان) ، ولطالما تغنى شعراؤنا بما للألعاب الرياضية من قيمة خلقية بمعنى أنها تكسبنا تماسكاً وتبعث فينا صفات التحمل(٢) .

(٢) اهمية الموسيقى فى التعليم :

إذا كانت التربية الرياضية تدريبا للجسم فى سبيل العقل فالموسيقى هى تدريب مباشر للعقل يقصد به تقويم عناصر الروح والمزج بينها مزجاً حسناً ، كما يقصد بها إبراز القدرة الفكرية الناشئة . وليس فى مقدور الموسيقى تزويد الإنسان بالمعرفة العلمية ، فهذا من اختصاص وسائل تعليمية أخرى ، كما أنه يجىء فى مرحله تالية من

---

(١) يجب أن نذكر أيضا أن التربية الرياضية كانت تلعب دورا كبيراً فى حياة كل مدينة يونانية وفى الحياة العامة للعالم اليونانى كله . فكل مدينة يونانية كان لها منتداها الرياضى أو ساحتها الرياضية ، وكان المواطنون يجتمعون فى هذا المنتدى لمارسة تمريناتهم. كما أن الحفلات الرياضية القومية (وخاصة الألعاب الأولمبية) كانت من أهم الروابط فى بلاد اليونان . ولهذا فإن التربية الرياضية كانت وثيقة الاتصال بالحياة القومية والمدنية .

(٢) سير هنرى نيوبولت ، مثلا ، فى كتابه Vita Lampada «مصابيح الحياة» .

النمو . ولكنها تستطيع أن تكسب المرء رأياً صائباً ، ويقصد بها أن تعود النفس الفتية التى مازالت فى مرحلة التأثر بالمشاعر على أن تحس إحساساً صادقاً بالمشاكل التى يجب عليها إيجاد حل لها ،وأن تتصرف تصرفاً سليماً مدفوعة بقوة الشعور الذى رباه فيها التعود ، دون أن تعرف سبب تصرفها ونتيجته . هذا هو السبب فى الأخذ بالوسائل الفنية ، فالشعر المنظوم ومافيه من قوافى وأصوات الآلات الموسيقية وأشكال الفنون التشكيلية وألوانها ، كل هذه الأشياء تستهوى الشبان فى حد ذاتها ، فإذا ما اقترن إغراؤها الفنى القوى بشىء من الإيحاء الأخلاقي عند تلقينها للشباب (كما هو شأن الشعر والموسيقى ونحت التماثيل) ، فإن العقل ، وهو الذى يتقبلها لما يجد فيها من إغراء فنى ، يتملىء بتأثيرها حباً متزايداً للفضيلة .

أما والحالة هذه ، فإن أهم الأشياء كلها هو أن يشتمل الفن دائماً على إيحاء أخلاقي ، كما يشترط فيه ألا يستهوى الشباب بحال من الأحوال إلى حب شيء ينبغى عليهم ألا يتعلموا حبه ، بل يجب أن يعرض على الروح دائماً دروس الشجاعة ويحمل إلى آذان العقل همسات الخير النهائى الذى سوف يدركه فى صورته الكاملة يوماً من الأيام . ويتضمن هـذا الشرط إصلاح الأدب والموسيقى ، وقد حاول ذلك أفلاطون فعلا . وفى إصلاحه للأدب تناول مادته وشكله . فمن حيث المادة يقترح إصلاحا دينياً ، أما من حيث الشكل فإنه يضع المبادىء الأولى للنقد الأدبي والأسس التى أقام عليهـا أرسطو ما وضعه للشعر من قواعد . ولقد كان مثل هذا الإصلاح الدينى أمراً ضرورياً لأن الشعراء الذين كانوا أبرز موضوع يتناوله التعليم الأدبى ، كانوا إلى جانب ذلك المعلمين الدينيين لليونان . ولهذا كان من رأى افلاطون أن يعيد كتابة مؤلفات هوميروس وكتاب المسرح حيثما أساءوا تصوير طبيعة الإله ، شأنه فى ذلك شأن أى مصلح حديث يسعى إلى أن يزيل عن خلق الإله يهوى Jehovah صفة الانتقام أو الغيرة كما صورها « العهد القديم » . ويبدو أن أفلاطون فى هذا الشأن كان يفكر

فى أن تمتد سلطة الدولة إلى تنظيم المعتقدات الدينية (١). وبعد أن شملت سلطات الدولة نظام التعليم نراها الآن تنفذ من التعليم إلى الدين ، ثم تذهب عن طريق التعليم إلى مدى أبعد فتمتد إلى تحديد الشكل الأدبى الذى يجب أن يستخدمه الشعراء والمؤلفون فى الدولة المثالية . وبما أن الدولة يجب أن تشرف على الصور التى يصور فيها الشاعر طبيعة الإله لأنها سوف تؤثر فى أخلاق مواطنيها ، كذلك يجب عليها أن تشرف على أشكال التعبير الشعرى لأن هذه الأشكال لها نفس التأثير على الأخلاق . وهذه النتيجة التى يصل إليها أفلاطون إنما تترتب على المبدأ الذى يعتنقه وهو أن النفس البشرية تتشبه بكل ما تتصل به من أشياء ، فإذا عرض لها شكل من أشكال التعبير التمثيلى تشبهت بروح هذا الشكل ، وإذا ما اندمجت فى شخصيات مختلفة بعضها طيب وبعضها سيء ، انتابتها حالات مختلفة فى حياتها الفعلية الخاصة ، وبدأت تتخذ لنفسها طابعاً معيناً حيناً وطابعاً مختلفاً حيناً آخر ، وبهذا تسير عكس المبدأ الأساسى للدولة وهو أن الإنسان يجب أن يعمل العمل الوحيد الذى يطلب منه عمله ويقوم بالدور الوحيد الذى يكلف به .

والرواية التمثيلية هى اللون من الأدب الذى يناسب البلد الديموقراطى حيث يقوم كل إنسان بأدوار مختلفة فى مدة حياته ، ولكنه لون غير مقبول فى الدولة المثالية (٢)

---

(١) يذهب أفلاطون فى كتاب (القوانين) إلى مدى أبعد من حيث امتداد سلطة الدولة.

(٢) يبدو أن التمثيل كان شائعاً فى المدارس اليونانية ، حين كان التلاميذ يلقون مقطوعات من هوميروس وكتاب المآسى الأثينيين . كذلك كان الكثير من الرقصات اليونانية تمثيليا ، مثل تلك الرقصات التى تمثل أعمال الإله ديونيسس وآلامه. ومن الجائز أن كل هذه الأشياء ساعدت على وجود نزعة التظاهر بين اليونانيين ، وهى نزعة كان من العسير عليهم أن يتخلصوا منها ، الأمر الذى شجع على ذيوع رذيلة عدم الإخلاص — إذا سمح لنا بتحريف ألفاظ أيسخيلوس .

ونضيف إلى ذلك أن أفلاطون فى كتاب (القوانين) يوافق على وجود الرواية التمثيلية على شرط أن تكون خاضعة لإشراف دقيق .

أما فى (الجمهورية) فإنه يستبعدها ، ولو أنه يسمح بالتقليد التمثيلى للشخصيات النبيلة متمشيا فى ذلك مع المبدأ القائل إن الرجل الفاضل يمكن أن يكون موضوعاً تمثيلياً ، أما الرجل الشرير فمن الواجب أن يكون موضوع « قصة » فقط .

ففى الدولة التى تقوم على مبدأ العدالة يكون الشكل الأدبى هو القصة ، ويوضع الشعر فى قالب الملحمة التى يحتفظ فيها الراوى باتجاه واحد ، أو على أكثر تقدير يتقمص فيها بين الحين والحين شخصية نبيلة فيتحدث على لسان أوديسيوس أو أخيل لا على لسان باريس أو ثرسيتيس Thersites (١) .

---

(١) يبدو أن الملحمة نفسها قد أدانها أفلاطون فى الكتاب الأخير من (الجمهورية) . بل إن الشعر بوجه عام لا يكاد يسمح بوجوده فى دولة أفلاطون . وهناك « خلاف قديم بين الشعر والفلسفة » يتصر فيه أفلاطون للفلسفة، إذ يقرر أن الفلسفة ترى الحقيقة نفسها فى الفكرة أو فى الشكل المجرد، أما الشعر فإنه يقلد الأشياء الحسية التى لاتعدو هى نفسها أن تكون صورا للحقيقة أو تقليداً لها. ثم إن الشعراء لم يؤدوا خدمات عامة لتحسين الحياة الإنسانية . فهوميروس نفسه لم يضع أسلوبا للحياة كما حاول ذلك الفلاسفة دائما ، من فيثاغورس فصاعدا . وبابتعاد الشعراء عن الحقيقة وعن الخير يفسدون الناس بما يبعثون فيهم من مشاعر اللذة الزائفة والألم المصطنع . فهم يفرحوننا أو يحزنوننا على مصائر الغير الخيالية بينما يخجل الواحد منا من إظهار الفرح أو الألم لما يناله من كسب أو يصيبه من خسارة، والأسوأ من ذلك أنهم يفقدوننا السيطرة على أنفسنا فى الحياة الواقعية ، لأننا نندفع بقوة التقليد ودون أن نشعر إلى معاملة الأشياء الواقعية كما تعلمنا منهم أن نعامل خيالاتهم . ولهذا ينتهى الأمر بأفلاطون أخيرا إلى الشك فى الشعر كله فيما عدا «الترانيم الموجهة للآلهة وقصائد مدح مشاهير الرجال » . وهو يقيس ذلك صراحة بمقياس المنفعة . فالشعر فى نظره شىء حسن يمكن قبوله مادام « نافعاً للدولة وللحياة الإنسانية » .

ولكى نتابع هذه الحجة يجب أن نذكر شيئين . الأول أن أفلاطون هنا وفى أى جزء آخر من (الجمهورية) لايتعرض للفن فى حد ذاته ، بل لعلاقة الدولة بالفن . فمن الخطأ إذن أن ننتظر منه أية نظرية عامة عن الفن كما نجد فيما كتبه أرسطو عن « قواعد الشعر » . والثانى عندما يتناول علاقة الدولة بالفن فى الجزء الخامس من الجمهورية إنما ينظر إلى آراء أولئك الذين كانوا يقررون أن شعر الملاحم هو طريقة للتعليم يعلم الناس الحكمة الكاملة ويمكنهم من حكم دولة أو قيادة جيش . وبما أنه سعى فى الجزء السادس والسابع إلى بيان ضرورة تعلم الفلسفة والعلوم بالنسبة لمن يريد حكم الدولة ، فمن الطبيعى أن يحاول فى الجزء العاشر إثبات بطلان تعليم الساسة عن طريق الشعر ، فيقرر أن الشعر لايمكن أن يكون بديلا للمرحلة الفلسفية من التعليم .

غير أن هذا لايعنى أن الشعر لامكان له فى المرحلة الأولى أو المرحلة الفنية من التعليم كأداة لتعويد الشباب . بل إن لها على عكس ذلك أهمية كبرى على أن يكون الشاعر حكيما ولايضع أمام النفوس الفتية القابلة للتشكل إلا الشخصيات النبيلة التى يستطيعون تقليدها . وعلى هذا ليس هناك تناقض بين الجزء الثالث والجزء العاشر ، بل إن هناك تغيرا فى وجهة النظر (٦٠٧ د) .

والموسيقى بمعناها الضيق(١) يجب أن تخضع للقواعد التى تضعها الدولة ، شأنها فى ذلك شأن الأدب ، إذا أريد لها أن تحتفظ بنقاء رسالتها الأخلاقية . إذ إن واجب الدولة أن تقوم بمهمة الناقد لكل شىء ، فتميز بين الآلات الموسيقية المختلفة ، تختار القانون (Harp) وتستبعد الناى ، وتقصر طرق العزف والأزمنة الموسيقية على الأنواع البسيطة . والحق أن الموسيقى يجب أن تنظم بعناية خاصة لأن « التدريب الموسيقى يعتبر أقوى أداة فى يد الدولة للتأثير على الناس » ، ولأن ما توحى به الموسيقى ينفذ إلى النفس فى رقة أكثر من سائر الفنون الأخرى ، ويجب أن تتمشى الموسيقى أكثر من كل الفنون الأخرى مع المبدأ الاجتماعى الجوهرى الذى يقرر « أن للفرد الواحد وظيفة واحدة » . كما يجب أن تكون البساطة المتناهية هى الطابع الغالب عليها فلا تعبر إلا عن صورة العدالة السامية . وفى نطاق الموسيقى والأدب يترتب على الرغبة فى البساطة ، بمعنى التمسك بمبدأ واحد ، أن تسود الإنسان روح التقشف الصارم . ويبدو أن أفلاطون يميل إلى استبعاد الكثير مما ينتجه عقل الإنسان حتى يظل ما يتبقى من إنتاج عقله متفقاً تمام الاتفاق مع المبدأ الذى يجب أن ينظم العقل كله . فهو على استعداد لإصلاح الجنس البشرى ولو أدى به الأمر ، كما يفعل الطبيب إلى إجراء جراحة كبرى ، وينتهى به هذا الاستعداد إلى إيجاد نظام شيوعى يستأصل به ، باسم التطهير ، بعض ما أنتجه العقل من نظم كالأسرة والملكية . وقد يبدو غريباً أن يجرى مبضع فنان كأفلاطون على الموسيقى ، كما أن المعاملة العنيفة التى لقيتها الرواية التمثيلية على يد مؤلف الحوار لا يمكن إلا أن تبدو لنا أمراً متناقضاً .

وقد يقال على الفور إن السبب فى هذا التناقض هو وجود فكرة خاطئة عن أن الفن يخدم غرضاً أخلاقياً ، وقد يقال أيضاً إن الإحساس الفني هو كل شىء ، فإذا ما ضيقت الدولة حيز الفن وقصرته على الهدف الأخلاقى ، فإنه لا يستهوى العواطف ،

---

(١) يصدق هذا على الفنون التشكيلية . ولو أنه لا يذكر ذلك بنوع خاص (قارن ٤٠١ ب)

وإذا ما عجز عن التأثير فى السامع أو فى القارىء من ناحيته الفنية فإنه لا يؤثر فيه من الناحية الأخلاقية . ولهذا القول نصيب من الصحة ، غير أننا نخطىء فهم أفلاطون لو أننا قلنا إنه بإصراره على ضرورة إشراف الدولة على الفن إنما يلتزم فكرة أن الفن وسيلة من وسائل التلقين . وذلك لأن أفلاطون لم ينظر إلى الفن مطلقاً على أنه مجرد أداة طيعة فى يد الدولة ، أو أن الدولة تفرض عليه أن يحمل إلى جانب مادته الطبيعية إيحاء أخلاقياً ليس فى طبيعة رسالته . فالفن فى نظر أفلاطون ليس بالشىء الأخلاقي بمعنى أنه يجب أن يلقن درساً لا يمت له بصلة ، بل إنه فى حد ذاته ومن تلقاء نفسه يلقن درساً يعتبر خلاصة مادته . والفن يعكس الحياة ، وهو كالمرآة يرى الإنسان فيها هذا العالم . وبما أن الحياة يغذيها مبدأ والعالم يسوده هدف ، فإن مايصدق على الأصل يصدق أيضاً على الصورة إذا كانت صورة صادقة ، ولهذا يجب أن يكون الخير المتغلغل في العالم هو الذى يبعث الحياة فى مادة أى إنتاج فنى إذا أريد له أن يكون إنتاج فن أصيل ومحاكاة صادقة للحقيقة الواقعة . والسبب النهائى الذى يفسر قسوة أفلاطون على الفن هو تلك الفكرة البارزة فى كل تفكيره أن كل شىء فى هذا العالم له هدف نهائى ، ولقد كان إيمانه بالخير عظيماً إلى الحد الذى جعله شديد الرغبة فى أن يراه ماثلا أمام الأعين فى وضوح . فإذا ما رأيناه يخضع الفن لخدمة الهدف النهائى للحياة وهو الخير ، فإنما يخضعه لشىء نبيل له الغلبة على كل شىء ، كما أن هذا الخضوع فى حد ذاته يعتبر إشادة بما للفن من قوة يستطيع ممارستها فى خدمة الخير .

وتتمخض النظرية الأفلاطونية للتعليم عن رأى فيما يتعلق بمجال عمل الدولة يبدو لأول وهلة متناقضاً ، وذلك لأن افلاطون يسند إلى الدولة باسم التعليم مهام جديدة بينما يختزل منها فى نفس الوقت بعضاً من أقدم حقوقها . فإذا كان فى رأيه أن تختص الدولة بتنظيم الإنتاج الفنى ، فمن رأيه أيضاً أن يجردها من نظام القانون ومما لها من

دور القضاء . والرأى العادى بين الناس أن مجال عمل الدولة تشغله الشئون القضائية إلى حد كبير ، كما أن النظرية الحديثة كما يقررها هوبز وهيوم على السواء قد أرجعت تكوين الدولة نفسه إلى وجود حاجة إلى وضع نظام عدالة قانونية ، أو قل إلى تحسين هذا النظام . غير أن أفلاطون يرىالاستغناء كلية عن جهاز المحاكم كله وعن التقاضى بأكمله ، وموقفه من هـــذه المسألة لا يختلف عن موقفه من الجراحة وعقاقيرها(١).فالواحدة فى تصوره دليل علىمرض النفس كما أن الأخرى دليل على مرض الجسم ، وهو فى دولته المثالية لايريد أن يرى عضواً من أعضاء الدولة مريضاً بل لابد للدولة من الأخذ بأسباب الوقاية دون العلاج ، ولا بد لها من تحقيق سلامة العقول بتحقيق سلامة الأبدان ، وفى مقدورها أن تصل إلى ذلك عن طريق تعليم سليم للموسيقى والتربية الرياضية .

ووجود تعليم من هذا الطراز كفيل بأن يجعل الناس فى غنى عن رجال القانون والأطباء ، لأن السبب الذى من أجله يكثر أمثال هؤلاء هو الافتقار إلىنظام تعليمى سليم ، فالدولة الصحيحة تدرب أجسام مواطنيها وتضع لها نظاماً غذائياً مناسباً فتغنيها عن الدواء ، كما تغذى عقولهم بالتعليم الصحيح فتستعيض بذلك عن الاستعانة بمؤثرات العدالة القانونية ، أى أنها تهتم بالمسائل الفزيولوجية لا المسائل العلاجية . ولهذالايقترحأفلاطون بالنسبة لدولته المثالية أية قوانين أونظم قضائية . وهولايختلف عن الاشتراكيين المتطرفين فى اعتقاده أن التشريع لا يعدو أن يكون مسكنا كل ما يفعله هو « أن يغطي موضع القرحة فى الجسم » . ولهذا « يتورع أفلاطون عن وضع تشريع » فيما يختص بالمعاملات العادية بين الناس ... وفيما يتعلق بالإهانات والسباب وما ينشأ عن ذلك من قضايا . وبينما نرى نحن فى الدولة اليوم هيئة تسن

---

(١) يذهب أفلاطون فى (القوانين) إلى غير مايذهب إليه فى (الجمهورية) فيقبل وجود نظام قضائى كما يقبل وجود نظام طبي .

القوانين وتفسر قوانينها فى دور القضاء كما تنفذها عن طريق السلطة التنفيذية ، فإن أفلاطون لا يقيم وزناً كبيراً للقوانين ودور القضاء ، ولا يرى فى الدولة إلا مجرد سلطة تنفيذية متحررة من قيود القانون وأثقال السلطة القضائية(١). وكما أن الدولة مجرد هيئة تنفيذية ، فإن السلطة التنفيذية هى مجرد سلطة تعليمية ، أو قل إنها فى المقام الأول كذلك . واجبها أن تعمل داخل إطار التعليم الذى رسمه المشرع فى بادىء الأمر ليكون سياسة دائمة . والمشكلة الوحيدة التى تواجهها الدولة هى أن تبقى هذا الإطار سليماً ، كما أن مهمتها الوحيدة هى ألا تسمح بثورات فى نطاق الموسيقى والتربية الرياضية . ولا شك أن أفلاطون ، لو أنه سمع قول القائل « دعنى أكتب مايناسب البلد من أناشيد ولا يهمنى بعد ذلك من يكتب القوانين(٢) » لوجد فى هذا القول صدقاً عميقاً ، بل إنه كان يذهب إلى مدى أوسع من ذلك فيقول « دعنى أكتب ما يناسب البلد من أناشيد ، فلا يشعر أحد بعد ذلك بحاجة إلى كتابة القوانين » فالتعليم السليم فى ميدان الموسيقى والتربية الرياضية يتضمن كل شيء آخر ، وإذا ما أفلح فى بث روح القانون فى القلوب ، أصبح الناس فى غنى عن القانون الخارجى الذى لا مكان له إلا

---

(١) الدولة فى نظرنا هى المهيمنة على نظام قانونى من الحقوق والواجبات تضمن به للأفراد أن يتمتعوا بحقوقهم وتحتم عليهم بمقتضاه أن يؤدوا واجباتهم . وبهذا المعنى تعتبر الدولة أداة العدالة تحول دون التعدى على الحقوق وتعاقب المتخلف عن أداء الواجب . أما فى نظر أفلاطون فإن الدولة هى المهيمنة على نظام من الأخلاق الاجتماعية أساسه أن يقوم كل عضو فى المجتمع بأداء وظيفة معينة ، مهمتها تدريب كل عضو على حسن أداء هذه الوظيفة . وبما أن العدالة فى نظر أفلاطون هى أداء الوظيفة أداء كاملا ، فإن الدولة فى نظره وبالمعنى الذى يقصده من كلمة العدالة هى أداء هذه العدالة . غير أن الدولة تسودها العدالة بهذا المعنى الأخير إلى درجة أنها تخلو من العدالة بالمعنى العادى المفهوم لنا . وإذا ما تحقق الأداء الكامل للوظيفة بالتدريب السليم كما يفهمه أفلاطون ، فلا داعى لوجود العدالة التى تحول دون التعدى على الحقوق أو تعاقب المتخلف عن أداء الواجبات لأن سيادة النزاهة الاجتماعية الإيجابية تأخذ مكان سيادة الحق القانونى السلبى .

(٢) قارن (الجمهورية) ٤٢٤ ج .

فى « الحروف والكلمات » . إن القانون روح ، أما « مانح القانون » فليس هو المشرع الذى يضع القانون بقدر ما هو المربى الذى يغذى النفس بروح القانون ، فإذا ما وجدت الروح تجلت لها كل الأمور وسهل عليها حل جميع المشاكل . وهذا يفسر كره أفلاطون للقانون المكتوب ، وهذا هو الأساس الذى يقوم عليه الدرس الذى كان عليه تعليمه للناس ، وهو أن الدولة روح ، والروح هى التى تحفظ لها حياتها . ولا شك أن هـذا الدرس لا يتغير على مر الزمن ، غير أن كره أفلاطون للقانون يعتبر تطرفاً فى تطبيق مبدأ سليم يجعل من التطبيق أمراً بعيداً عن الصحة . وذلك لأن الأساس الروحى للقانون لا يغنى مطلقاً عن الحاجة إلى ما يتجسد فيه القانون . بل إن القانون إذا لم يتمثل فى شىء موضوعى أصبح عرضة للمزاج الشخصى المتقلب (١) .

الدراسات العليا للحراس الكاملين

هذا وصف للمرحلة التعليمية الخاصة بالشباب والتى يتم فيها تدريب الجنود . وعلينا الآن أن ندرس نظام التعليم الذى يطبق على المرحلة التى هى أكثر نضجاً من العمر ، وهو الذى يكون الحارس الكامل . وهنا نرتقى من مستوى التعليم عن طريق الفن إلى مستوى التعليم عن طريق العلوم . ونترك موضوع إصلاح منهج الدراسة العادى للمدرسة الابتدائية الأثينية لنتناول مخطط التعليم العالى فى الرياضيات والميتافيزيقا ، وهو مخطط لم تخل من مثله الحياة التعليمية الأثينية قبل ذلك . فبروتاجوراس وغيره

(١) هذا هو الخطر الذى نتج فى كل العصور عن تأكيد الأساس الروحى الذاتى فى مجال الدين ورد الفعل الذى حدث ضد حرفية القانون القاسى قد أثار فى الكنيسة الأولى اعتقاداً بأن الإنجيل قد أعفى المسيحيين من الالتزام بالقانون الأخلاق (Antinomianism) ، وهو اعتقاد كان يستتر وراء مبرر الروح . وعندما جاء الإصلاح الألمانى يؤكد التبرير بالإيمان صاحب هذا التأكيد شىء من ازدراء المظهر الخارجى للإيمان فى الأعمال ، الأمر الذى أدى إلى تصرف مماثل .

من السفسطائيين كانوا يهيئون للشباب بعد انتهائهم من المدرســة الابتدائية عدة دراسات للتعليم العالى فى الخطابة والسياسة ، بل وفى الرياضيات والمنطق . كذلك كان إيسوقراطيس منذ بدء القرن الرابع يدرب الشبان بين الرابعة عشرة والثامنة عشرة من العمر على الخطابة والسياسة والدراسات الإنسانية لإعدادهم للحياة السياسية . ولهذا فإن ما اقترحه أفلاطون فى (الجمهورية) ما هو إلا مخطط مماثل للتعليم العالى تناوله بالإصلاح . ولم يكتف أفلاطون باقتراح مخططه هذا على الورق ، بل وضعه موضع التنفيذ فى الأكاديمية(١) . فمنهج الدراسات الرياضية والميتافيزيقية الوارد فى (الجمهورية)(٢) هو منهج المدرســة الأفلاطونية التى كانت على وشك البدء فى الأكاديمية . بل نستطيع القول إنه منهج أول وأقدم جامعة ـــ أو قل أول هيئة جامعة تطلب فيها المعرفة من أجل المعرفة .

ويجب ألا نظن أن هناك انفصالا خطير الشأن بين المرحلة التعليمية الأولى أو المرحلة الفنية وبين المرحلة التعليمية التالية أو المرحلة العلمية ، كما تحدث عنهما أفلاطون . صحيح أن هناك بعض الاختلاف بين طابع المرحلتين كما رأينا من حيث إن التعليم فى الأولى يغلب عليه طابع التدريب الاجتماعى بينما يغلب عليه فى الثانية طابع التطوير الفردى ، إلا أن هذا الاختلاف لا يعدو أن يكون من طبيعة الأشياء نفسها ، لأن التدريب الأسبق خاص بمجموعة الحراس الذين يحتاجون إلى دراســة

---

(١) انتهى أفلاطون من كتابة (الجمهورية) حوالى سنة ٣٨٧ ق . م . وقد أنشأ الأكاديمية فى ٣٨٦ ق . م .

(٢) كان الملتحقون بالمدرسة الأفلاطونية يؤدون امتحانا أشبه بامتحان القبول لايدخلها جاهل بالهندسة . وكان طلابها يتناولون طعامهم جماعة كما هو الحال فى كليات جامعتى أكسفورد وكامبريدج .

هذا وقد تمشى أفلاطون مع مبادئه فسمح للنساء أن يلتحقن بهذه المدرسة على قدم المساواة مع الرجال (فريمان ، مدارس بلاد اليونان ، ص ١٩٦ ـــ ١٩٧) .

تعينهم على أداء واجباتهم المدنية ، بينما التدريب اللاحق خاص بالفئة القليلة النادرة من النفوس الجديرة بأن تتولى قيادة الغير . ومن الصحيح أيضاً أن مسائل أخرى كثيرة متشابكة تفصل بين هذين المخططين إلا أن أفلاطون يحرص على دعم الصلة بينهما (١)، فنراه عند الانتهاء من تخطيط المرحلة الأولى يقول إنه لم يصل بها إلى درجة الكمال (٤١٦ ب) ، كما نراه عند البدء فى وصف المرحلة الثانية يربطها ربطا محكما بالمرحلة السابقة (٥٢١ د — هـ) ويحرص على جعلها منبثقة منها بصورة طبيعية. بل إنه فى المرحلة الأولى يدرب الشباب على مبادئ العلوم ، فهو يعتقد أن الهندسة والحساب والمبادئ العامة للعلوم يجب أن يستقبلها العقل فى طور الطفولة ، لا بطريق الإكراه بل كنوع من أنواع التسلية ، لأن هذه الطريقة كفيلة بالكشف عن الميل الطبيعى وتبين من يصلحون لمتابعة دراسة أخرى أكثر عنفاً (٢) . ولكن إلى جانب هذا التنسيق الخارجى بين المرحلتين ، توجد بينهما صلة أعمق ذات طابع داخلى روحى . فالفن كما رأينا هو صورة لهدف هذا العالم يراها الناس بعيون إيمانهم ، ومن الطبيعى أنه يمهد الطريق أمام العلوم لكى تبرز الهدف نفسه للذكاء البحت ، وتساعد الميتافيزيقا (أو الجدل) على كشف النقاب عنه فى نهاية الأمر . وغاية التعليم من أول الأمر هى أن يوجه النظر إلى فكرة الخير ، كما أن غايته الأخيرة هى أن يعلم الناس فهم هذه الفكرة فى صورتها الكاملة . وفى المرحلة التعليمية الأولى يحدث تعاطف وانسجام لا شعورى بين النفس وبين فكرة الخير حين تتجسد فى جمال الفن

---

(١) من خصائص فن أفلاطون الدراماتيكى ألا يعرض للقارئ حجة إلا بعد أن يهيئ ذهنه لاستقبالها . فالحجة كما يقول يجب أن تكشف عن نفسها شيئا فشيئا . وكان ضرورياً من وجهة نظره أن يبرز مبدأ حكم الملوك الفلاسفة كما فعل فى نهاية الجزء الخامس قبل أن يرسم الخطوط التى تحدد نظام تعليمهم كما فعل فى الأجزاء التالية من (الجمهورية) .

(٢) كانت المدارس الابتدائية فى أثينا تدرس الحساب بما فى ذلك الموازين والمقاييس والتقويم إلى جانب تدريس الأدب .

والأدب ، أما فى المرحلة الثانية فإن الفلسفة والعلوم تسمو بالنفس إلى مستوى مواجهة هذه الفكرة فتتبين فيها ذلك الصديق الذى طالما شاهدت صورته ، والذى أصبحت هى نفسها مؤتلفة مع وجوده . ومعنى ذلك أن الشاب فى سن العشرين يكون على استعداد لبدء مرحلة التعليم التى تدوم مدى الحياة والتى ترفع النفس مرحلة بعد مرحلة إلى مستوى «التأمل» فى فكرة الخير الخالصة . والنفس تستطيع القيام بهذا العمل لا لأنها تدربت على مبادئ العلوم فحسب ، بل لأنها ائتلفت دون أن تحس مع فكرة الخير .

المنهاج الدراسى فى جامعات العصور الوسطى يشتمل على شعبتين رئيسيتين هما الشعبة الثلاثية Trivium والشعبة الرباعية Quadrivium . أما الشعبة الأولى فكانت تتكون من مواد النحو والخطابة والجدل (المنطق والميتافيزيقا) . وكانت الشعبة الثانية تتكون من مواد الحساب والهندسة والفلك والموسيقى .

وهذه الخطة الدراسية هى فى الأصل من وضع أفلاطون مؤسس الجامعة(١). وفى كتاب (الجمهورية) نراه يقترح أن تكون مواد الدراسة العليا هى مواد الشعبة الرباعية بالإضافة إلى مادة الجدل ، وقد سار على هذا النحو فى الأكاديمية إلا أن هناك فروقاً معينة بين الخطة الدراسية فى العصور الوسطى وخطة الدراسة الأفلاطونية ، وهى فروق نستطيع بملاحظتها أن نفهم طبيعة خطة الدراسة الأفلاطونية ففى المقام الأول لم يكن أفلاطون من المؤمنين بعلم النحو

---

(١) فى واقع الأمر يعتبر الفيثاغوريون مبتكرى نظام الشعبة الرباعية . (انظر مقدمة آدم طبعة الجمهورية ، الجزء الثانى ، ص ١٦٤) .

وبيدو أن هناك مايؤيد الظن بأن هذه الدراسة كانت « بشكل أو بآخر » من الأمور « التى بدأ الأخذ بها فى مستهل القرن الرابع ق . م، بل وقبل ذلك الوقت » .

ولا بعلم الخطابة الذى هاجمه دون هوادة فى محاورة جورجياس كما رأينا ومع أن الخطابة كانت عنصراً رئيسياً للتعلم فى مدرسة إيسوقراطيس إلا أن فكرة أفلاطون عن طبيعة التعليم كانت تختلف كل الاختلاف عن تلك التى كان إيسوقراطيس يدافع عنها ويتبعها فى مدرسته(١) ، وكذلك كانت فكرته مختلفة عن الفكرة السائدة فى العصور الوسطى ، فبينما كان طالب العصور الوسطى يدرس مواد الشعبة الثلاثية ومواد الشعبة الرباعية جميعاً وفى وقت واحد ، نرى أفلاطون يفصل فى عناية بين شعبته الرباعية ومادة الجدل ، ويؤجل دراسة هذه المادة الأخيرة حتى تنتهى دراسة الشعبة الرباعية . ويجىء أخيرا أن الدراسات الرياضية التى كان يؤيدها أفلاطون كانت أكثر عنفا من مواد الرياضة فى الشعبة الرباعية المقررة فى جامعات العصور الوسطى وتشتمل على مواضيع أعظم أهمية ، وهذه نقطة أساسية فى قيمتها لأن علم الرياضة يمكن اعتباره أهم علم أنتجته العبقرية اليونانية ، بل وأعجب هذه العلوم من وجوه عدة ويجب ألا تحجب أبصارنا عظمة الأدب اليونانى بل ولا روعة الفلسفة اليونانية عن عجائب الرياضيات اليونانية . فإنك لتشاهد التقدم فى هذا الميدان مستمراً (٢) ، مفصل الأطراف منذ اكتشف طاليس فى مستهل القرن السادس أولى نظريات الهندسة حتى ابتدع هيبارخوس حساب المثلثات فى

---

(١) فى مخطط (الجمهورية) كان النحو والخطابة من مواد المراحل الأولى للتعليم ، ويتصلان بدراسة الأدب ، وهى دراسة من الطبيعى أن تشتمل على دراسة قدر معين من النحو ومن كتابات المؤلفين اليونانيين نثرا وشعرا — أى أن الخطابة فى مخطط افلاطون كانت تشبه دراسة الخطابة فى العصور الوسطى وهى التى كانت تتضمن دراسة شيشرون وفرجيل . وهكذا كانت شيئا مختلفا عن « خطابة » إيسوقراطيس .

(٢) انظر « الفلسفة اليونانية » تأليف برنت Burnet ص ٥ — ١١ وكتاب « الماضى الحى » تأليف مارفن Marvin — الفصل الرابع . ويرى مارفن أن عبارة « من طاليس إلى هيبارخوس » تلخص التطور اليونانى » — كما أن عبارة « من الألواح الاثنى عشر إلى قانون جستنيان » تلخص التقدم الرومانى .

القرن الثانى . ولقد كان هذا التقدم سائراً بخطوات سريعة فى أيام أفلاطون حين أضيف إلى مجال المعرفة علم الهندسة الفراغية . فلا عجب ، فى ضوء هذه الحقائق ، أن يؤكد أفلاطون الأهمية العظمي للرياضيات بالنسبة لكل دراسة عليا . ثم إن أفلاطون كان متأثراً بالفيثاغوريين وهم أكثر المفكرين اليونانيين (١) . اهتماماً بالدراسات الرياضية على أساس أنها المفتاح الذى يفتح أبواب « الحقيقة » الموصدة . وعلى هذا النحو كان أفلاطون يؤمن إيماناً راسخاً أن الرياضة هى المدخل السليم الحقيقى إلى الفلسفة .

وبينما نرى أرسطو يصل إلى الفلسفة عن طريق دراسة التطور الحيوانى والإنسانى ـــ أى عن طريق البيولوجيا والتاريخ ـــ نرى أفلاطون يشترط لبدء الدراسات الفلسفية أن يكون الإنسان ملما بالهندسة . وبينما نرى وجوه شـــبه من نواح كثيرة بين أرسطو وبين هكسلى والمدرسة البيولوجية فى القرن التاسع عشر مع وجود فروق عظيمـــة بينهما نرى وجـوه شبه كثيرة بين أفلاطون وبين ديكارت ومدرســة الرياضة الطبيعية فى القرن السابع عشر (٢).

وإيمان أفلاطون بفاعلية الدراسات الرياضية يتصل بفلسفته العامة ، فهو يرى أن

---

(١) المرحلة الأولى من التعليم الأفلاطونى التى تتوثق فيها الصلة بين التربية الرياضية والموسيقى إنما تذكرنا بتعاليم فيثاغورس ، وخاصة بنظريته المتعلقة بتطهير النفس عن طريق الموسيقى وتطهير الجسم عن طريق الدواء .

(٢) مازالت طبيعة الدراسة التى تعتبر تمهيداً لدراسة الفلسفة موضع جدل بين الفلاسفة . ففى جامعة أكسفورد تبدأ الفلسفة بدراسة الكلاسيكيات وكتابى الجمهورية والأخلاق. غيرأن هناك حركة حديثة للفلسفة العصرية ترى أن تبدأ الفلسفة بدراسة العلوم الطبيعية . ولاشك أن مثل هذه المدرسة الفكرية أقرب إلى قلب أفلاطون من المدرسة التى تمهد للفلسفة بدراسة الجمهورية نفسها .

الحقيقة ليست كامنة فى تفاصيل محسوسة لأن هذه التفاصيل ليست إلا صورة أو ظلا تلقيه « الفكرة » — الكل — وهى جزء من هذه الفكرة ، وتستمد حقيقتها من كونها جزءاً من هذا الكل . وحقيقة الشىء لا مظهره تكمن فى عالم الفكر لا فى عالم الإدراك الحسى ولهذا فإن الحقيقة لا يمكن رؤيتها بل لا بد من إدراكها بالفكر . والإنسان ليس أولئك الناس الذين نشاهدهم يسيرون أو أى مركب ندركه عن طريق الحواس ، بل هو شىء لا نفهمه إلا بالفكر . ولهذا فإن شرط المعرفة أو الوصول إلى الحقيقة هو أن نتجاوز الإدراك الحسى ونرتفع فوق التفاصيل المحسوسة . وقيمة الرياضة أنها السلم الطبيعى الذى نرتقيه فى صعودنا إلى هذا المستوى . « والأشياء » التى تتناولها الدراسات الرياضية ليست من نوع التفاصيل المحسوسة ، كما أنها من الناحية الأخرى ليست من نوع الفكرات ، بل هى خطوات من المحسوسات إلى الفكرات . فوحدات الحساب مثلا ليست أعداداً مادية تدركها الحواس بل هى مدركات ذهنية . وهذا هو السبب فى أن الحساب له قيمة فلسفية على أساس أنه يستلزم استخدام الذكاء البحت فى الوصول إلى الحقيقة البحتة . ومن الناحية الأخرى فإن للحساب قيمة عملية واضحة ، « فرجل الحرب لا بد له من تعلم استخدام العدد وإلا عجز عن تنظيم قواته ». وبما أن علم الحساب له هذه القيمة المزدوجة حيث إنه يخدم الحاجات العادية . ويمهد الطريق للفلسفة ، فمن الواضح أن أفلاطون يعده الخطوة الأولى فى أى نظام للتعليم العالى . ويجب أن يتوافر على دراسته أولئك الذين سوف يصبحون رءوس الدولة ، أى أنه ينبغى أن يستخدم فى تدريب أحسن الناس . ومن السهل أن نرتفع من الحساب إلى الهندسة ، لأن الهندسة أيضاً لها قيمة عملية ، فهناك فرق بين قائد ملم بالهندسة وقائد يجهل كل شىء عنها ، من حيث اختيار المواقع وأساليب الخطط الحربية ومع ذلك فإن القليل من المعرفة الهندسية يكفى لمثل هذه الأغراض العملية ، أما القيمة الحقيقية للهندسة فإنما تتوقف على المدى الذى تصل إليه

فى « تيسير معرفة الخير » . ولهذا يضيف أفلاطون الهندسة الفراغية إلى الهندسة المستوية ، وبهذا يدخل دراسة جديدة إلى الرياضيات اليونانية . كذلك يرى أفلاطون أن للفلك وعلم الأصوات الموسيقية نفس القيمة التى للحساب والهندسة. وفى هذا الشأن يعلق أفلاطون أهمية أكثر على أن تنصرف الدراسة فى هذين العلمين إلى الناحية النظرية توطئة إلى دراسة الفلسفة بعد ذلك . فالفلك يجب ألا يقتصر على مجرد ملاحظة الأجرام السماوية بالعين ، كما أن علم الأصوات الموسيقية يجب ألا يقتصر على محاولة التمييز بين النغمات بالأذن ، بل يجب أن « تستخدم المشكلات » فى هذين العلمين كما هو الحال فى الهندسة — أى يجب أن نرتفع فوق المدركات الحسية فنفكر فى أسباب ونتائج حركات الأجرام فى أجواز السماء أو ذبذبات الصوت على أوتار القيثارة .

وفى رأى أفلاطون أن هذه الدراسات يجب أن تشغل فترة من الوقت لا تقل عن عشر سنوات،فتبدأ فى سن العشرين بعد انتهاء مرحلة التعليم المبكر وسنتى التدريب العسكرى التاليتين لها . ثم تستمر حتى الثلاثين من العمر . وليس من المفروض أن يفتح باب هذه الدراسات لكل من يجتازون المرحلة الأولى ، فهى امتياز يمنح للمبرزين فى المرحلة الأولى وعلى الأخص أولئك الذين يظهرون استعداداً للعلوم ، أى أن هذه الدراسات لابد أن تكون وقفاً على أصحاب أعظم الجدارات وميداناً لتدريب القلة المختـــارة التى يحتمل أن يكون من بينها الحراس الكاملون وحكام الدولة(١) .

---

(١) أما تعليم الباقين فإنه ينتهى عند هذا الحد ويبقون فى خدمة الجيش. وكذلك يلحق بصفوف الجيش طلاب الرياضيات الذين يعجزون عن متابعة الدراسة الرياضية ، والدارسون لعلم الديالكتيقا أو حتى طلاب المرحلة التالية الذين لا يثبتون للاختبارات والتجارب .

والسنوات العشر التى يقضونها فى دراسة مواد الشعبة الرباعية لا تخصص لدراسة هذه المواد المتعددة كل مادة منها بمعزل عن الأخرى ، بل تستغل الفترة الأخيرة منها فى إحكام الصلة بين المواد التى سبق تعلمها دون نظام معين خلال الفترة التى سبقت ذلك . ويكون الهدف من دراسة الرياضيات فى هذه الحالة هو تبين المبادىء المشتركة التى تربط كل مواد هذه الدراسة ببعضها بعضاً . فإذا ما درست هذه المواد بهذه الطريقة وبهذا الغرض فإنها تكون إعداداً طبيعياً لدراسة تالية هى دراسة قواعد التفكير وأساليبه (الجدل) ، وهى التى تشغل الخمس السنوات بين الثلاثين والخامسة والثلاثين. وكما أن الرياضـــة تعلو عن مواد المرحلة التعليمية الأولى فإن الجدل يعلو عن الرياضة . وإذا كانت الرياضة هى السلم الذى يصل ما بين الحسيات والمدركات الفكرية ، فإن الجـــدل هو الأداة التى توصلنا إلى معرفة المدركات الفكرية نفسها — أى الأفكار البحتة — وهى التى تقودنا فى النهاية إلى الهدف الأخير من الفكر — وهو فكرة الخير . وقد نطلق على الجـــدل اسم المنطق والميتافيزيقا ، أو اسما أبسط من هذا هو الفلسفة ، ولكن أيا كانت التسمية ، فإنها بعبارة موجزة لا تعنى فقط دراسة مواد المران العقلى ، بل تتجاوز ذلك إلى دراسة المبادىء الأولى للوجود نفسه ودراسة فكرة الخير وهى المبدأ الأول والأخير ، كما أنها السبب فى الوجود والغاية من المعرفة . والرجل الجـــدلى هو الذى يتوصل إلى مفهوم عن جوهر كل شىء ويتفهم فكرة الخير . ويترتب على هذا أن العقل المستوعب هو دائماً العقل الجـــدلى ، ولهذا فإن أفلاطون يختار طلاب الرياضيات الذين أظهروا مثل هذه القدرة الاستيعابية ، والذين تبينوا فى أكثر وضوح ما يوجد بين مواد دراستهم من علاقات طبيعية ، وما يوجد من علاقات بين هذه المواد وبين الوجود الحقيقى ثم يستبقيهم خمس سنوات أخرى ينصرفون فيها إلى دراسة الجـــدل ، ويوضعون فيها تحت التجربة والاختبار ، حتى يستبعد من بينهم أولئك الذين يثبت بالتجربة والاختبار أنهم مفتقرون إلى الطبيعة الفلسفية . أما الباقون فهم الملوك الفلاسفة

والحراس الكاملون للدولة ، ولزاماً عليهم أن يكرسوا أنفسهم لخدمة الدولة من الخامسة والثلاثين إلى الخمسين ، يتولون القيادة فى الحرب ويشغلون بعض المناصب الموقوته فيكتسبون بذلك خبرة الحياة . وهم طوال مدة خدمتهم يوضعون تحت التجربة والاختبار حتى إذا بلغوا الخمسين من العمر سمح لمن جاوزوا كل الاختبارات والتجارب بجدارة وامتياز(١) أن يصلوا إلى المرحلة النهائية ، وهى مرحلة لا يركنون فيها إلى الراحة بل يدأبون على النشاط الكامل . وقد يقضون جزءاً من الوقت فى الفلسفة البحتة يتأملون فى فكرة الخير ، ولكن لابد لهم مع ذلك من قضاء بعض الوقت فى خدمة الدولة عندما يحين دورهم فى العمل . ولزاماً عليهم أن يعملوا جاهدين من أجل زملائهم ، متوخين الكمال فى ضوء المعرفة الكاملة ، لا على أساس أن عملهم هذا شىء نبيل بل لأنه شىء ضرورى للأجيال القادمة لا لأنفسهم، وذلك لأن الهدف من عملهم هو أنهم يجب أن يتركوا الدولة كما كانت عندما جاءوا إليها ، ويدربوا الجيل المقبل على المضى فى نفس العمل الذى كانوا يقومون به بالإيمان نفسه ونحو الغاية نفسها .

---

(١) يجب ملاحظة أن مبدأ « عدالة التوزيع » كما يقصده أفلاطون . وهو المبدأ الذى يمنح المنصب بمقتضاه — هو هنا مبدأ الكفاية كما يثبت وجودها بالاختبار والتجربة عند أداء الامتحان . وهى كفاية أخلاقيه وذهنية .

وفى الأجـزاء الأولى من الجمهورية كان هذا المبدأ قائماً على توافر الوطنية أكثر من الكفاية . فالحاكم الصالح هو ذلك الرجل الذى يجعل من مصالحه ومصالح الدولة شيئاً واحداً . وهذا يعنى مبدأين — الجزاء حسب الكفاية فى أداء عمل الدولة، والجزاء بقدر الولاء للدولة . وليس بين الاثنين شىء من المفارقة ، لأن مبدأ الوطنية يمهد الطريق لمبدأ الكفاية والرجل الذى يظهر الولاء إنما يفعل ذلك لأن لديه من الحكمة ما يجعله يعرف أن الدولة وشخصه شىء واحد لايتجزأ ، ولأن لديه من الشجاعة ما يدفعه إلى العمل وفق هذه المعرفة . فالوطنية تمهد الطريق للمعرفة مثلما يمهد التعليم الأخلاقى للتعليم الفلسفى .

ونظام الامتحان جدير بالاعتبار فهو دعامة نظام التعليم كله ، والقصد منه التأكد من نتيجة النظام كله . وهى أن الحاكم يجب أن يعرف ماذا يفعل وأن يحب مايعرف .

ولهذا فإن نظام التدريب المنتظم على أداء الواجبات السياسية يعززه الامتحان هو العلاج الذى يراه أفلاطون للهواية فى السياسة كما كانت قائمة فى عصره .

فى نظرية أفلاطون التعليمية كما فى حياته الخاصة يوجد شىء من التردد بين العمل وبين التأمل ، كل منهما كمثل أعلى . ففي بعض الأحيان يبدو له أن غاية الحياة هى رؤية فكرة الخير ، وفى أحيان أخرى يرى أن الغاية هى الارتفاع بالإنسانية ، والتحول من التصور إلى حياة الخدمة الاجتماعية . وتارة يبدو له أن التعليم هو عملية تشكيل اجتماعى « تؤهل الناس لشغل المكان الذى يلائمهم أكثر ما يمكن فى المجتمع » ، وتارة يرى أنه يعنى التنمية الذاتية الكاملة . وفى الصور التى رسمها أفلاطون لحياة الفيلسوف فى مجتمعات قائمة فعلا نلاحظ مظهرا من مظاهر التبرم بالعمل واليأس من السياسة ، وقد أوضح ذلك فى رسالته السابعة حيث يطالعنا الفيلسوف وقد ذاق حلاوة الفلسفة وتبين جنون الجماهير وافتقار كافة الساسة إلى الأمانة فأصبح مثله « مثل رجل داهمته عاصفة تثير رياحها الأتربة والثلوج فاندفع نحو أحد الجدران يطلب مأوى » . غير أن أفلاطون يعترف بأن مثل هذا الابتعاد لا يعدو أن يكون الشىء التالى للأفضل ، وقد أثبتت حياته الخاصة فيما بعد أنه كان مخلصاً فى اعترافه هذا . فأعظم عمل يقوم به الفيلسوف لا يكون إلا فى الدولة لأنه « فى الدولة التى تلائمه يزداد نمواً ويكون منقذاً للبلاد ولنفسه » . و الدولة التى وصفها أفلاطون فى (الجمهورية) هى هذه الدولة ، ولهذا فإن على مواطنيها أن يكونوا فى خدمتها ، « فالمشرع لم يكونهم لينشدوا لذتهم الشخصية بل لكى يصبحوا أدوات يستخدمها فى تحقيق ترابط الدولة » . والدولة شرط ضرورى فى نمو الطبيعة الفلسفية ، كما أن الفيلسوف بدوره ضرورى للدولة لأنه « سلطة حية وفكرته عن المجتمع هى نفس الفكرة التى استرشد بها المشرع » ، ولأنه كسلطة حية يستطيع إنقاذ الدولة من ضيق الحدود الذى يفرضه عليها القانون . ولهذا فإن أفلاطون فى (الجمهورية) يفرض على الفيلسوف أن يهبط بدوره إلى مستوى العمل ، ولا يسمح له بأن يبقى فى عالمه الأعلى ، عالم الرؤية

والتأمل ، كما هى الحال فى الدول العادية حيث يسمح له بالبقاء فى برجه العاجى ، بل ويشجع على ذلك . وعلى هذا النحو فإن المرحلة الفلسفية من التعليم شأن المرحلة السابقة لها يجعلها أفلاطون وسيلة للتشكل الاجتماعى تهىء الناس لمكانهم فى المجتمع وتدربهم على أن يكونوا قادة له . ولزاماً على الفيلسوف بمجرد وصوله إلى الحقيقة أن ينقلها إلى المجتمع «كأسلوب للحياة» ، كما يجب عليه عند بلوغ مرحلة التأمل أن يتحول إلى العمل . غير أن الألفاظ التى يتحدث بها أفلاطون — ألفاظ النزول من المستوى الأعلى إلى الأدنى ، وألفاظ الإلزام والواجب المفروض — إنما توحى بشعوره أن هناك تناقضاً . وهو يحاول أن يزيل هذا التناقض بقوله إن الفيلسوف مدين بالفضل فى تدريبه إلى المجتمع ، وإن اعترافه بهذا الفضل يجب أن يتمثل فى مساهمته بالعمل فى شئون هذا المجتمع. غير أن هذه الحجة لا تصدق إلا على المجتمع الذى يمنح تدريباً فلسفياً لأحسن أعضائه. وحتى فى هذه الحالة فإن حياة العمل تكون حياة مضطربة لا يتحملها الفلاسفة إلا مكرهين لكى يبرهنوا على اعترافهم بالجميل ، ولكنها رغم كل هذا حياة تعوقهم عن استخدام قدراتهم على أحسن وأكمل وجه . والواقع أن أفلاطون « مع أنه تعلم أن واجب الفلاسفة هو النزول من عليائهم إلى المستويات الدنيا ، إلا أنه كان يشعر أن حياة (التأمل) هى فى الحقيقة أسمى أنواع الحياة»(١) ولهذا كان فى بعض الأوقات يظن أن رؤية فكرة الخير تؤدى بالضرورة إلى حياة العمل الفعلى ، وفى أوقات أخرى يظن أن هذه الرؤية كافية فى حد ذاتها . كما أنه كان تارة يرى أن المعرفة شىء نفيس يطلب لذاته ، وتارة أخرى يرى أن نفاستها فى نتائجها على حياة المجتمع . وهذه المشكلة هى إحدى المشكلات التى لا بد من أن تواجه المفكر دائماً ، وقد يجد راحة، إذا استطاع ، فى تصوره أن السعى وراء

---

(١) « الفلسفة اليونانية » تاليف .برنت ص — ٢٤٥ ، معلقا على قطعة من Theatetus، (١٧٣ ج ومابعدها) عن الحياة الفلسفية.

الحقيقة هو فى حد ذاته ضرب من الخدمة الاجتماعية ، وأن فى نقل الحقيقة التى نبلغها إلى الغير ، ولو بالتعلم والكتابة فقط ، أداء لواجب الوظيفة ، وأن المثل العليا التى تبيناها سوف تنفذ إلى الحياة العملية وتؤثر فى الرجال العاملين فى الميدان(١) . غير أن أفلاطون لم يقنع بمثل هذه الراحة ، فطرح جانبـــا أساليب الفابيين(٢) (Fabian Tactics) فى ميلهم إلى التطوير البطىء الحذر ، وقرر أن على كل مفكر أن يكون من رجال العمل . ولم يكن هذا من جانبه طمعاً بل كان نبذاً لهذه الصفة . وإنك لتلمح شيئاً من الزهد فى الصورة التى رسمها أفلاطون للفيلسوف وهو يتحول من عالم التأمل والتصور ويندمج فى الشئون الدنيوية وكأنه راهب انتزع من صومعة التأمل ليجلس على العرش البابوى ويكون عليه عندئذ أن يعترض على بعض الشئون ، ومع ذلك يوافق عليها — والموافقة هنا أشق وأصعب .

حكومة الدولة المثالية :

وعلى أية حال فإن حكم الدولة المثالية التى خلقها أفلاطون يجب أن يتولاه الفلاسفة ، وعلينا فى ختام القول أن ندرس طبيعة حكمهم هذا . وقد يبدو من الأقوال المتناقضة مع نفسها أن يتحدث أفلاطون عن الحكومة فى نهاية وصفه لنظام التعليم وكنتيجة لهذا النظام . غير أن التناقض الظاهرى شىء كامن فى أفلاطون .

---

(١) وبعبارة أخرى نستطيع ان نقرر عدم وجود تناقض فى فكرة أفلاطون ، ونقول إننا لا نستطيع التفريق بين العمل والتأمل على أساس أن لأحدهما صفة اجتماعية لاتتوافر فى الآخر. فالاثنان قد يكونان اجتماعيين كما قد يكونان غير اجتماعيين . وعلى أية حال فإن أفلاطون قد ترك أثره فى عالم العمل من نواح لاحصر لهـا . وذلك بواسطة تأمله .

(٢) نسبة إلى جمعية اشتراكية إنجليزية تأسست سنة ١٨٨٤ لتحسين أحوال الشعب تدريجيا دون اتخاذ إجراءات عنيفة وكان اسمها الجمعية الفابية Fabian Society .

فبدلا من أن يعتبر التعلم نتيجة لوجود الحكومة ووظيفة من وظائفها نراه يعتبر الحكومة نتيجة للتعليم ، ويعثر على الحكام الذين يريدهم فى أثناء خلقه لنظام التعليم وفى أعقاب هذا النظام . والسبب فى هذا بسيط ، فالدولة نفسها نظام تعليمي وحكومتها نتيجة لطبيعتها . ولأنها نظام تعليمي فمن الواجب أن تهتدى بالمعرفة ، وبما أن المعرفة الحقيقية الوحيدة هى الفلسفة فينبغى أن تكون الهداية فى يد الفلاسفة . يقول أفلاطون « سوف لا تنعم المدن بالراحة من شرورها حتى يكون الفلاسفة ملوكاً أو يتشرب أمراء هذه الدنيا بروح الفلسفة وقوتها » . وبهذه الطريقة وحدها يمكن وضع حد لعجز الساسة الجهلاء الذين لا ينشدون إلا مصالحهم الذاتية ، كما يمكن التخلص مما ينشأ بينهم من منازعات وخلافات ، وبهذه الطريقة وحدها تستطيع الدولة أن تكتسب أعز ما تبغى الحصول عليه وهو الحكام الذين يسيرون دفة الأمور فى حكمة لأن عيونهم قد أبصرت الحقيقة ، والذين يتجردون من الأنانية فى حكمهم لأنهم لا يعتبرون المنصب امتيازاً يتمتعون به بل واجباً وحملا يجب عليهم أن يحملوه فى سبيل خير زملائهم .

ويطلق أفلاطون على حكم الملوك الفلاسفة اسم الملكية أو الأرستقراطية ، فالاسمان لا يصفان إلا شكلا واحداً « إذ أن الملكى والأستقراطي فى رأينا شيء واحد » ، كما يقول ، وأياً كانت التسمية فإن الحكام الفلاسفة هم حكام مطلقون ، بمعنى أنهم غير مقيدين بأى قانون مكتوب . وهنا نرى أفلاطون يتخلى عن الفكرة اليونانية العادية أن الدولة هيئة من الأنداد لا يسيطر عليها إلا القانون ، ويقترب من الحكم الفردى المستبد ، وهو ذلك الطراز من الحكم الذى تختفى فيه سيادة القانون وتغتصب السيادة شخصية واحدة حاكمة . ولم يكن هناك نوع من الحكم أبعد من هذا عن رغبة الشعب فى العالم اليونانى . ومع أن أفلاطون يحرص على التفريق بين « نظامه الملكي الجديد » والحكم المطلق المألوف الذى يعتبره آخر وأسوء درجة من الانحطاط فى الحكم الملكى ،

مع كل هذا فلم يكن يخاف عليه أنه ينادى بمبدأ خطير . وهذا هو السبب فى تصريحه بأن حكم الملك الفيلسوف هو أعظم التناقضات الظاهرية فى (الجمهورية) ، أعظم من التناقض الذى ينطوى عليه التعليم المشترك ووظيفة الرجال والنساء ، بل أعظم من التناقض الظاهر فى مبدأ شيوعية الزوجات . غير أن حكم الملك الفيلسوف ، وإن بدا لأول وهلة قريباً من الحكم الاستبدادى ، ومع أن إصلاح الحكم الاستبدادى قد يكون فى بعض الأحيان أول ما يبدأ به الملك الفيلسوف ، كما حاول أفلاطون أن يفعل فى سيراكيوز ، مع كل هذا فإن حكم الملك الفيلسوف ليس حكماً استبدادياً متسماً بالعجز ، فقد يكون الحاكم متحرراً من القانون المكتوب ، إلا أنه لا يتحرر مما قد نسميه المواد الأساسية في الدستور . فالفيلسوف ليس من سلطته أن يغير من أوضاع الدولة بمحض إرادته ، بل ينبغى عليه أن يوفر لها الهدوء ، كالجسم الساكن ، ولاء منه لمبادئها الأساسية . ويعد أفلاطون أربعة من هذه المبادىء ، وهى أن الحكام من واجبهم أن يحرصوا على إبعاد الفاقة أو الثراء عن الدولة ، وينبغى عليهم أن يحددوا حجم الدولة بما يتفق مع الوحدة ذاكرين أنها يجب ألا تكون واسعة الرقعة أوضيقتها ، بل تكون دولة واحده تتمتع باكتفاء ذاتى . كما يتحتم عليهم المحافظة(١) على حكم العدالة ومراعاة أن يقوم كل مواطن بأداء وظيفته الخاصة ولاينشغل بأداء شيء غير ذلك . وأخيراً وفوق كل شيء يجب على الحكام أن يلاحظوا عدم التجديد فى نظام التعليم، وذلك « لأنه إذا ما تغيرت أنواع النغم الموسيقى تغيرت معها دائماً القوانين الأساسية للدولة » . وهكذا ترى أفلاطون ، ولاء منه لأفكار اليونان ، يحاول أن يجعل حتى من ملوكه الفلاسفة خداماً لنظام اجتماعى أساسى لايعتوره التغير .

(١) مما يلقى ضوءا على الدولة الأفلاطونية أن نلاحظ حجمها . ويقول أفلاطون إن ألفا من المحاربين يكفون الدولة . كما يجب أن يضاف إلى ذلك عدد أكبر من أعضاء الطبقة الثالثة ، ويكون هؤلاء جميعاً مجموع سكان الدولة .

الفصل العاشر

نظرية الشيوعية في (الجمهورية)

شيوعية الملكية :

لقد ابتكر أفلاطون نظاماً جديداً للتعليم يمكن بمقتضاه إصلاح الدولة وصب حكومتها فى قالب جديد . وهو يفعل ذلك باسم العدالة وفى سبيل التنمية الروحية ولـكنه إلى جانب هذا يبتـكر نظاماً اجتماعياً جديداً تتنازل الطبقة الحاكمة فى ظله عن الأسرة والملـكية الخاصة وتأخذ بوضع شيوعى . وهذا أيضاً يتم باسم العدالة ويـكون هدفه النهائي التنمية الروحية . ولأن أفلاطون كان أفلاطون فإن إصلاح التعليم ومايترتب عليه من إصلاح الحـكومة كان مركز تفـكيره والأساس الذى يقوم عليه ، أما النظام الاجتماعى الجديد فلم يـكن سوى إطار خارجى . ولـكن بما أن طرافة هذا النظام كانت موضع السخط أو موضع التحيز من نقاد أفلاطون والمعلقين على آرائه ، لأنه كان من الطبيعى فى العصور الحديثة أن يؤكد المفـكرون أوجه الشبه بين شيوعية أفلاطون ومبادىء الاشتراكية ، فقد تركز التفـكير فى المقام الأول على ذلك الجزء من مخطط أفلاطون الذى لم يكن فى رأيه هو إلا جزءاً ثانوياً . وقد كان أرسطو هو الذى لفت الأنظار إلى ذلك عندما صب كل نقده فى الجزء الثاني من كتابه « السياســة » على هذا النظام الاجتماعى الجديد ، وعندما قرر فى سياق هذا النقد أن التعليم ، وليس التغيرات المادية الشاملة ، هو السبيل إلى الإصلاح ، وقوله هذا ينطوى على اتهام لأفلاطون بأنه عكس نظام التقدم الصحيح .

ومع ذلك إذا تناولنا عرض أفلاطون نفسه لآرائه وحاولنا فهم وزنه لمعتقداته الخاصة ، فإننا لا نشك لحظة واحدة فى أن الشيوعية لا تعدو أن تكون نتيجة مادية اقتصادية لذلك الإصلاح الروحى الذى حاول تحقيقه أولا وقبل كل شىء . فهو يقرر أن التعليم الجيد حقاً هو أحسن ضمان لوحدة الدولة . يقول « إذا كان المواطنون على درجة جيدة من التعلم ، سهل عليهم التصرف فى الأمور الأخرى كالزواج وامتلاك النساء وإنجاب الأطفال » . ولهذا فإن مما لاشك فيه رغم نقد أرسطو أن أفلاطون قد حاول خلق الإنسان والمجتمع من جديد بالوسائل الروحية ، أما النظم المادية الشيوعية فهى أشياء ترتبت على الأخذ بهذه الوسائل ، ولم يقصد بها إلا أن تمهد الطريق لها وتزيل العوائق التى تعترض سبيلها ، وهذا ما يفهم من الأفكار الأساسية الواردة فى « الجمهورية » . فالدولة من صنع عقل الإنسان ولا بد لإصلاحها من إصلاح عقله . والعدالة ليست شيئاً خارجياً ، بل هى عادة من عادات العقل ، ولا يمكن تحقيق العدالة الحقة إلا إذا تمكن العقل من عادته الصحيحة . ومن ناحية أخرى فإن إمكان إصلاح عقول الناس بصفة دائمة يتوقف إلى حدما على طابع الأحوال الاجتماعية التى يعملون فيها ، كما أن سيادة العدالة مع اعتمادها فى المقام الأول على وجود عادة عقلية متركزة فى أداء الوظيفة الخاصة التى يكلف بها الإنسان ، فإنها أيضاً وإلى حد ما تعتمد على عدم وجود تلك الأحوال المادية التى تعرقل هذا التركيز . وعلى أية حال فإنه ليس من عدم الولاء للروح أن نعترف بوجود أحوال مادية تستطيع التأثير فى الحياة إلى الأحسن إذا كانت ملائمة ، أو إلى الأسوء إذا كانت غير ملائمة(١) .

---

(١) يقول أفلاطون (قارن ٤١٦ ج) : « وإلى جانب التعليم الذى وصفناه فإن أى رجل عاقل لابد أن يقول إن بيوت الحكام وممتلكاتهم الأخرى يجب أن يدبر أمرها بحيث لا تؤثر =

كان اعتقاد أفلاطون أن الأحوال فى ظل نظام شيوعى تكون أكثر الأحوال ملاءمة لحياة الروح . وفكرة الشيوعية فى حد ذاتها ــ وعلى الأقل فيما يختص بالملكية ــ لم تكن بحال من الأحوال غريبة على العالم اليونانى . فهناك ما يبعث على الظن بأن الأرض فى العصور القديمة ، وقبل أن يأخذ اليونان بنظام الزراعة ، كانت ملكاً مشاعاً ، إن لم يكن للدولة فللجماعات التى تتألف منها القبيلة أو العشيرة . وعندما قامت الزراعة وبدأ تقسيم الأرض إلى قطع خاصة كان هذا التقسيم من عمل الدولة ، فتخصص لكل رجل نصيبه . وقد حدث فى عصور لاحقة أن فقد الكثيرون ما كانوا يمتلكون واستطاعت قلة منهم أن توسع رقعة أملاكها ، فقام الناس يطالبون « بإعادة توزيع الأرض » وهذا دليل على أن الدولة هى التى كانت منوطة بعملية التوزيع . وفى العصور التى سجلها التاريخ ، وحتى فى مجتمع حديث يأخذ بمذهب الفردية مثل أثينا ، كانت الدولة لا تزال تشرف على الأملاك الخاصة وتحتفظ لنفسها بنصيب فى الغابات والمحاجر والمناجم . أما فى المجتمعات الأقل تقدماً فقد ظلت آثار الشيوعية قائمة زمنا طويلا . ففى إسبرطة ، رغم وجود نظام الملكية الخاصة ، كان إنتاج قطعة الأرض التى يمتلكها مواطن إسبرطى ويفلحها الأرقاء نيابة عنه يستخدم فى تزويد موائد الطعام المشتركة التى كان المواطنون يجلسون إليها لتناول

= فى امتيازهم كحكام وبحيث لا تغريهم على الإضرار بغيرهم من المواطنين » . وهذا القول إنما يبين أن الشيوعية تجىء نتيجة للتعليم ، بل إن استعمال أفلاطون لصيغ النفى فيما قال يبين الطابع السلبى فى شيوعيته .

طعامهم بشكل جماعى(١) . أى أن الشيوعية فى الانتفاع كانت مصاحبة للامتلاك الفردى ، وهذا النوع من الشيوعية كان ظاهراً أيضاً فى بعض العادات الإسبرطية الأخرى ، كحق المواطن فى أخذ طعامه من منزل مواطن آخر فى الريف ، أو فى استخدام كلابه وخيوله بل وعبيده كما لو كانوا ملكاً له(٢) . وفى كريت ، وهى مجتمع يونانى قديم مثل إسبرطة ، كان الاتجاه نحو الشيوعية أكثر من هذا ، فكل مجتمع من مجتمعات الجزيرة كان له أرض عامة يفلحها أرقاء يملكهم المجتمع . وكان عائد هذه الأرض يخصص لتزويد أندية الطعام بما يلزمها من أغذية ، وتأخذ منه الحكومة ما يلزمها من نفقات . تلك هى العادات الإسبرطية والكريتية التى نجد فيها أقرب الأوضاع شبهاً بالنظام الذى يقترحه أفلاطون فى الجمهورية(٣) .

وكذلك لم تكن الشيوعية من الناحية النظرية أمراً غيرمعروف لليونانيين ، حتى قبل أن ينادى بها أفلاطون . ولسنا فى حاجة إلى أن ننسب أصل نظرية الشيوعية إلى الفيثاغوريين الذين احتوت مبادئهم على الكثير مما قرأ عنه جيل لاحق من الناس على أنه أفلاطونى . غير أن الجماعة الفيثاغورية ، على أية حال ، كانت فى داخل صفوفها تأخذ بشعار « أن ما يملكه الأصدقاء هو ملك مشترك » . وهو شعار يقتبسه أفلاطون فى (الجمهورية) . والواقع أن النظريات الشيوعية ظهرت فى أثينا إبان

---

(١) فى أثينا كان الحكام فقط هم الذين يتناولون طعامهم مجتمعين ، أما المواطن العادى فقد كان ينفق على طعامه من الأجر الذى تصرفه له الدولة فى مقابل حضوره جلسات الجمعية والمحاكم .

(٢) أرسطو ، السياسة ، ٢ ، ٥ ، ٧ (١٢٦٣ أ ، ٣٥ — ٣٧) .

(٣) فى الجزء الثامن من (الجمهورية) (٥٤٧ — ٥٤٨) عندما تحدث أفلاطون عن التيموقراطية Timocracy فإنه اعتبر هذه العادات أول بوادر الفساد فى نظام دولته المثالية وإن كانت أقرب الأوضاع لهذا النظام .

الجزء الأخير من القرن الخامس . صحيح أن أتينا لم يوجد بها أبداً حزب اشتراكى ولم تظهر فيها دعاية اشتراكية خطيرة لأن اتجاه المجتمع الأتينى فى عصر بركليس كان اتجاهاً فردياً أكيداً ، « ولأن اليونانيين وعلى رأسهم أهل أتينا كانوا يكنون كرهاً عميق الجذور للتنظيم وللخضوع للقواعد »(١) كل هذا صحيح ، غير أن التفكير النظرى المتطرف فى هذا المجال كما فى المجالات الأخرى كان سابقاً بكثير للرأى الاجتماعى العادى ، وعلى هذا الأساس هوجم حق ملكية العبيد ، وأصبح من اليسير بعد هذه الخطوة أن يهاجم حق الملكية بوجه عام . وربما كان أحد الأسس فى هذا الهجوم هو تلك النزعة المتزايدة نحو النظر إلى « الشعوب البدائية » على أنها شعوب لهـا نظم وأساليب حياة مثالية ، وعلى أنها شعوب متحررة من « تقاليد » الحياة المتحضرة .

وهذه النزعة ، كما سنرى ، كانت أحد الأسس فى فكرة شيوعية الزوجات ، وربما كانت أيضاً أساس فكرة الشيوعية فى الملكية . وهناك صلة وثيقة بين الفكرتين لأن الغرض الذى تقومان عليه هو إلغاء الأسرة وما يتبعها من أنظمة — وعلى هذا يلغى نظام الزواج بزوجة واحدة من ناحية ، كما يلغى نظام الملكية الخاصة من الناحية الأخرى . وهذه الصلة يمكن تتبعها فى « الإكلزيازوسياى » التى كتبها أريستوفانيس والتى تظهر فيها أيضاً فكرة الشيوعية فى الملكية . وقد كتبت قبل سنة ٣٩٠ ق.م ، وربما فى سنة ٣٩٣ ، وهناك ما يبعث على الظن بأن أفلاطون قد أشار إليها فى الجزء الخامس من الجمهورية(٢) . ويتخيل الشاعر الساخر أن مقاليد

---

(١) « المجتمع اليونانى » تأليف زمرن ص ٢٨٧ — ٢٨٨ .

(٢) تضاربت الأقوال فى مسألة العلاقة بين الإكلزيازوسياى وبين الجمهورية . وإحدى النظريات التى تلقى سنداً كبيراً هى أن أريستو فانيس كتب تمثيليته هذه بعد ظهور (الجمهورية) ولهذا تناول أفلاطون بالنقد اللاذع .

وهناك رأى آخر يبدو لى أكثر احتمالا ، وهو أنها كتبت قبل الجمهورية التى ظهرت حوالى سنة ٣٨٧ ، وأن أفلاطون يحاول فى الجزء الخامس أن يرد على ما كان سائداً من نقد للشيوعية بما فى ذلك نقد أريستوفانيس . =

الأمور قد دانت للنساء فى أتينا وأن نظام شيوعية الزوجات قد أصبح معمولا به فيقترح نظام الملكية المشتركة كجزء من هذا المخطط ، ويقول فيه .

« كل شيء يتملكه أى رجل ، من فضة وأرض وغير ذلك من أشياء ، سوف يكون مشاعاً لا ثمن له(١) » .

ثم يتابع السخرية بطريقته الخاصة هازئا بالنظريات المتطرفة القائمة فى عصره . وعلى الأخص « مذهب الطبيعة » الذى يجعل الناس أشبـــه بالهمج بل وأشبه بالحيوانات .

على أن تأييد أفلاطون لشيوعية الملكية لا يمت بصلة إلى مذهب الطبيعة . ومع أن أفلاطون فى تعرضه لشيوعية الزوجات يستخدم تشبيهات مأخوذة من عالم الطبيعة ، إلا أن الحجج التى يسوقها لتأييد شيوعية الملكية هى حجج أخلاقية بحتة . وقد رأينا أن أفلاطون يبدأ الجمهورية وفى ذهنه فكرة محاربة الرأى الزائف عن أن الذات الإنسانية وحدة منعزلة لا تهتم إلا بإرضاء نفسها ، كما أنه يهدف ، بعد القضاء على هذا الرأى ، أن يقيم مكانه فكرة أن الذات جزء من نظام ، وأن إشباعها لا يكون إلا بأن تحتل مكانها فى هذا النظام(٢) . وهذه الفكرة يعبر عنها ، كما رأينا ، اسم العدالة ، وتعنى أن على كل إنسان أن يؤدى عملا واحداً خاصاً أداء كاملاً صحيحاً ، وأنه يجب ألا يطغى إنسان على نطاق غيره مدفوعاً بحب الذات والرغبة فى الاعتداء .

= وقد بحث هذا الموضوع آدم فى طبعته للجمهورية ، المجلد الأول ص ٣٤٥ — ٣٥٥ بحثا دقيقاً شاملا .

وعلى أية حال فإن نقد أريستوفانيس موجه إلى شيء لم يكن أفلاطون من المنادين به — وهو المخطط الشيوعى الذى يقضى بأن يكون كل شيء مشاعا بين الناس جميعا بما فى ذلك الأرض .

(١) الاكلزيازوسياى ، ٥٩٧ — ٥٩٨ (ترجمة روجر) .

(٢) يقول أفلاطون « ليس المواطنون بفلاحين يجتمعون فى أحد الأسواق بل هم رفاق فى مأدبة ساهم كل واحد منهم فى إعدادها » (٤٢١ : ب) أ كل .

والشيوعية فى رأى أفلاطون نتيجة ضرورية لفكرة العدالة هذه . فطبقة الحكام وطبقة الجنود فى دولته المثالية ، إذا أريد لهما أن تؤديا عملهما فى حكمة وأن تتابعا أداءه دون أنانية ، فمن اللازم أن تعيشا فى ظل نظام شيوعى . والجزءان أو العنصران من عناصر النفس اللذان تمثلهما هاتان الطبقتان فى حياة الدولة هما عنصر العقل وعنصر الروح ، فإذا أريد لأعضاء هاتين الطبقتين أن يكرسوا أنفسهم لأداء الواجبات الخاصة بهذين العنصرين وجب عليهم التخلى عن عنصر الشهوة الذى لا يتمثل فيهم بل يتمثل فى الطبقة الثالثة وهى طبقة الفلاحين ، ولهذا يتحتم عليهم نبذ الجانب الاقتصادى من الحياة ، وهو الذى يتمثل فيه عنصر الشهوة(١) .

ولهذا فإن الحياة الشيوعية ، بمعنى الحياة الخالصة من الدافع الاقتصادى ، هى الحياة التى يلزم أن تقترن بالمركز الصحيح الذى يشغله فى الدولة العنصران الأكثر سموا فى العقل ، بل هى الحياة التى لا بد من أن تنبعث من هذا المركز . والحياة الشيوعية لازمة بنوع خاص كشرط لحكم الفلاسفة الذى تكون السيطرة فيه للقوة العاقلة ، وبدون هذه الحياة تكون القوة العاقلة فى حالة ركود (بينما تنطلق الشهوة إلى عملية الأخذ) ، وحتى إذا انصرفت إلى العمل فإن الشهوة تفسد عليها عملها لأنها تحضها على أن تعمل من أجل أهداف أنانية . والشيوعية ليست شرطاً لازماً لحكم العقل فحسب، بل إن العقل هو الباعث على وجودها، فالعقل يعنى اللاأنانية ، ويعنى أن الإنسان الذى يتصرف بدافع من عقله لا بد ألا يكون هدفه إشباع الذات ، بل يجب عليه أن يعمل قلباً وقالباً من أجل رفاهة الكل الأكبر . والقوة العاقلة هى التى تبين للفيلسوف أنه أداة الدولة ، وأن واجبه يحتم عليه أن يطرح جانباً عنصر الشهوة لأن مركزه هذا يتطلب منه أن يستخدم العقل الخالص .

---

(١) يقول أفلاطون : « إن من تتجه رغباته نحو المعرفة فى كل شكل من أشكالها سوف ينغمس فى ملذات النفس . . لأن الدوافع الأخرى التى تحفز غيره على الأخذ والإنفاق لا مجال لها فى أخلاقه » (٤٨٥ د — ه) .

هذا هو الأساس السيكولوجى لشيوعية أفلاطون . غير أن الأساس الذى يؤكده أفلاطون نفسه أكثر من الأساس السيكولوجى هو الناحية العملية السياسية . فهو يرى أن شيوعية الملكية أمر ضرورى لسبب بسيط هو أن تجمع السلطة السياسية والسلطة الاقتصادية فى يد واحدة قد أثبتت التجربة الشاملة أن فيه قضاء على النزاهة والكفاية السياسية . فأنصار الاشتراكية النقابية يقررون الآن أن تحقيق الديموقراطية يستلزم أن تكون السلطة الاقتصادية مهيمنة على السلطة السياسية ولها مركز السبق . أما أفلاطون فإنه يقرر أن تحقيق الأرستقراطية ، بالمعنى الذى كان فى ذهنه لهذا اللفظ ، يستلزم فصل السلطة الاقتصادية عن السلطة السياسية فصلا تاماً . وهو عندما يتناول بالتحليل ما يعتور الدولة المثالية من صنوف الفساد واحداً بعد الآخر فإنه يرجعها كلها إلى مصدر واحد هو اجتماع السلطتين فى يد واحدة ، كما يرجع تفاقم الفساد إلى تزايد قوة هذا التجمع . ويرى أفلاطون أنه حينما يحدث هذا التجمع يكون له نتيجتان ، أولاهما أن صاحب السلطة السياسية بانكبابه على مصالحه الاقتصادية ينسى حاجته إلى الحكمة ، والثانية أنه ينسى حاجته إلى التجرد عن الأنانية فيستغل سلطته السياسية للحصول على منافع اقتصادية . وعندئذ تحتقر الرعية جهله وتمقت أنانيته ، فيبدأ بين صفوفها التذمر وتنتشر روح الثورة حتى تنشطر الدولة شطرين فلا تصبح مجتمعاً . من هذا الاعتبار العملى يبدأ أفلاطون ، وبهذا المعنى تعتبر شيوعيته ، رغم ما يبدو عليها من مثالية ، أعظم ناحية عملية فى دولته المثالية . وهى إلى جانب طابعها العملى هذا فإنها فلسفية أيضاً ، وبالإضافة إلى أنها تستند إلى التجربة فإنها تستند أيضاً إلى نظرية الوظيفة الخاصة التى يفصح عنها أفلاطون فى كل جزء من أجزاء (الجمهورية) . فهو يؤمن بأن الرجال الذين يناط بهم الاضطلاع بوظيفة فى مثل أهمية وظيفة الحكم يجب أن يكونوا مزودين بأسلحة من طراز خاص ، وأن الرجال الذين يلقى على كواهلهم واجب لا شبيه له يجب أن يخضعوا لقواعد لا شبيه لها . ومن وجهة النظر هذه يمكن تبرير التشبيه الذى طالما

عقد بين النظام الشيوعى الذى وضعه أفلاطون لحكامه والنظام الشيوعى الذى كانت تسير عليه أديرة الرهبان فى العصور الوسطى ، فالحكام والرهبان على السواء قد نذروا أنفسهم لمهمة عليا ، ولهذا يجب على الطائفتين أن تتحررا من المصالح الدنيوية ومن الأمور التى تصرفهم عن أداء تلك المهمة . والواقع أن مبدأ الكنيسة فى العصور الوسطى الذى يقضى بالفصل بين الوظيفة الدنيوية والوظيفة الدينية — وهو مبدأ البابا هلدبراند — لا يختلف فى جوهره عن مبـــدأ أفلاطون الذى يقضى بالفصل بين السلطتين السياسية والاقتصادية(١) .

وبما أن الشيوعية تتصل على هذا النحو بعناصر تختص بها أجزاء وطبقات من الدولة ، وبما أنها تقوم على أساس كراهية الجمع بين السلطتين الاقتصادية والسياسية ، فإنها لا يمكن أن تكون شيئاً ينطبق على الدولة كلها ، لأنها لا تمس الطبقة الثالثة أو الاقتصادية ، وذلك لأن النظام الذى يعنى التخلى عن الشهوة لا يكاد يؤثر فى الطبقة التى تمثل عنصر الشهوة . والنظام الذى يقصر به حرمان الطبقات الحاكمة من المصالح الاقتصادية لا يكاد يؤثر فى أولئك الذين لا ينتمون إلى تلك الطبقات . وعلى هذا فإن الطبقة الثالثة لها حق الامتلاك الخاص ، ولكنها تمتلك تحت رقابة صارمة من جانب الحكومة ، فالحكومة هى التى تنظم التجارة والصناعة (بحكمتها الكامنة فيها أكثر من تنظيمها بالقانون) . والحكومة ، ولاءً منها للمبادئ الأساسية فى (الجمهورية) ، تخصص لكل عضو من أعضاء الطبقة الثالثة عمله الخاص ، فيمارس كل رجل حرفته ولا يتدخل فى حرفة غيره ، وبذلك لا تقوم بين الناس خلافات .

(١) من الشائق والمفيد أن نعقد مقارنة بين مبدأ هلدبراند ومبدأ أفلاطون . أما هلدبراند فقد وجد الوظائف الدينية تباع وتشترى ، الأمر الذى كبل رجال الدين بأغلال المصالح الاقتصادية فصرفهم عن أداء مهمتهم أداء صحيحا ، كما وجد أن الكنيسة تصرح لرجال الدين بالزواج ، الأمر الذى جعلهم أرباب أسر لا رعاة نفوس . ولهذا فإن حملته ضد بيع وشراء الوظائف الدينية وضد زواج رجال الدين كان لها دوافع تشبه تلك التى حفزت أفلاطون على القيام بحملته ضد انشغال رجال السياسة بالمصالح الاقتصادية وشئون الأسرة .

والحكومة هى التى تراعى ألا يصل المنتجون إلى حالة الثراء الفاضح أو الفقر الشديد لأن الثراء والفقر يفسدان الدولة ويهدمان كيانها . غير أن هذا يعتبر سياسة إشراف من جانب الدولة وليس سياسة شيوعية ، وهو سياسة تسمح بالإدارة الفردية لشئون الاقتصاد ولكنها تنظم هذه الإدارة بما يتفق مع رفاهية الدولة(١) .

وهكذا نرى أن نظام الاشتراكية الذى وضعه أفلاطون ليس له أية علاقة بالكيان الاقتصادى للمجتمع ، فهو يترك النظام الفردى للإنتاج قائماً كما هو ، ولا يمس منتجاً واحداً . والحقيقة أن هذه الاشتراكية تبدو شيئاً غريباً فى نظر أى اشتراكى حديث ، لأنها اشتراكية ، مهما كان عدد أصحاب الأنصبة فى ظلها محدوداً ، فإن النصيب الموزع عليهم أقل ، وإذا كان المساهمون فى هذا النظام قلة ، فإن ما يساهمون فيه هو أيضاً قليل . والحكام ، وهم الذين يطبق عليهم هذا النظام ، فإنهم يفترقون عن بقية الدولة بكونهم شركاء فى الفقر ، لا نصيب لهم من الملكية ولا يستحوزون على فدان واحد ، لا بصفة فردية ولا بصفة جماعية ، لأن الأرض ومنتجاتها فى يد الطبقة الثالثة من المجتمع وهى التى تتألف من الفلاحين .

كما أنهم لا يمتلكون منازل يأوون إليها بل يعيشون فى معسكرات عامة مشتركة أبوابها مفتوحة دائماً . وهذا طابع إسبرطى يتكرر ظهوره عندما يقرر

---

(١) مركز الطبقة الثالثة فى دولة أفلاطون يشكل صعوبة، ويثير أرسطو مسألة تنظيمها. والحق أن طبقة المنتجين يبدو أنها لا تلقى اهتماما من أفلاطون فهو يوجه الاهتمام كله إلى الحاكم . ومن الجدير بالملاحظة أنه لا ينسب لها فضيلة خاصة ، فالحاكم يتميز بالحكمة ، والجندى يتميز بالشجاعة ، أما المنتج فإنه لا يملك أكثر من أنه يشترك مع الطبقتين فى صفتى العدالة وضبط النفس .

والطبقة الثالثة سوف تستفيد من بعض إصلاحات أفلاطون مثل إصلاحه للأساليب التقليدية فى تمثيل الإله ومثل تحسينه للموسيقى ، غير أن الملاحظ رغم هذا أن الطبقة الثالثة هى من الناحية الفعلية طبقة أرقاء ، وتقابل من بعض النواحى طبقة العبيد التى يقترح أرسطو أن تكلف بفلاحة الأرض فى دولته المثالية .

أفلاطون حرمان حكامه من الذهب والفضة كما كانت إسبرطة تفعل مع مواطنيها . وفى هذا الصدد يقول أفلاطون « إن فى داخلهم معادن أعلى وأسمى ، ولهذا فهم من دون المواطنين جميعاً يجب ألا يلمسوا الذهب أو الفضة أو يتعاملوا بها » . أما وقد حرم الحكام من الأرض والبيوت والذهب والفضة ، فإن عليهم أن يعيشوا على مرتب تدفعه طبقة الفلاحين عيناً بناء على تقدير منتظم ، وهو مرتب يدفع سنوياً ويتكون من حاجيات الحياة التى تكفيهم على مدار السنة . وهذه الحاجيات لا توزع عليهم ليستهلكها كل منهم استهلاكاً خاصاً ، بل تزود بها موائد الطعام المشتركة كما كان متبعاً فى إسبرطة . فمن الواضح إذن أن الاشتراكية الأفلاطونية هى نوع من التقشف ، وهنا أيضا تفترق عن الاشتراكية الحديثة ، فالاشتراكى الحديث ، مهما كانت الأهمية النهائية التى يعلقها على شيوعية التعليم وعلى التحرير الروحى للطبقات العاملة فإنه يبنى نظامه بادئاً أول كل شىء بمتاع هذه الدنيا ، فيفترض أن هذا المتاع يتكون من أشياء يرغب الناس فيها ، ولهذا يطلب أن توزع هذه الأشياء فى عدالة أكثر حتى يعم عليهم ما تبعثه من سعادة . ومن هذا نرى أن مخططه إيجابى ، ومع أنه كأفلاطون يستند إلى فكرة « العدالة » ، إلا أن هذه العدالة فى نظره لا تعنى واجب القيام بوظيفة معينة كما كان يقصد بها أفلاطون ، بل تعنى حق الإنسان فى الحصول على جزاء مناسب فى مقابل الوظيفة التى يؤديها .

أما مخطط أفلاطون فإنه بالمقارنة يعتبر مخططاً سلبياً ، كما أنه لا يرى فى متاع هذه الدنيا إلا أنه من المعوقات . وكثيرا ما أثير فى (الجمهورية) سؤال عما إذا كان الحكام الخاضعون لهذا النظام قد قضى عليهم أن يتخلوا عن السعادة(١) ، ومع أن

---

(١) لم يستطع أفلاطون أن يثبت تماما أن الرجل العادل أسعد من غيره . وهى الفكرة الأصلية فى (الجمهورية) ، بل إنه يفرضها فى كل ما يقول ويصل إلى ذروة هذا الفرض عندما يورد فى نهاية الكتاب وضعا فظيعا للطاغية الذى يمثل الظلم ، غير أنه لا يدلك على هذا الفرض مطلقا ، وحتى إذا فعل فإنه لا يصل إلى النتيجة الابتمثيله للعدالة فى الفرد (على أنها انسجام فى العلاقة بين أجزاء النفس يبعث على الصحة النفسية ومن ثم يبعث على السعادة) .

وهذا التدليل لا يكاد يتفق مع الصفة الاجتماعية التى تفهم من لفظ العدالة .

أفلاطون يحاول الإجابة عن هذا السؤال بالإيجاب ، إلا أنه مع ذلك يقرر في وضوح أن مبدأ السعادة يتعلق بالدولة ككل ، وأن الرفاهية العامة للدولة هي التي تهم ، وأن الحكام في سبيل هذه الرفاهية يجب أن يؤدوا عملهم على أحسن وجه ، سواء بالإكراه أو بالإغراء ، حتى ولو استلزم هذا الأداء حرمانهم من الأشياء التي يتطلع إليها أغلب الناس أكثر من تطلعهم لأية أشياء أخرى . وبعبارة موجزة ، يرى أفلاطون أنه من الخير للمجتمع أن ينمي أحسن ما يمتلك من قدرات عقلية ، وأن يناط بهذه القدرات أن ترشده وتحكمه ، كما يعتقد أنه إذا كان على بعض الناس في سبيل هذا الصالح الاجتماعي أن يتخلوا عن بعض السعادة (بالمعنى الذي يفهمه العالم من السعادة) فإن على هؤلاء الناس أن يواجهوا هذا الحرمان .

وشيوعية أفلاطون تتصف بالتقشف ، ولهذا السبب نفسه تعتبر شيوعية أرستقراطية ، وهي نوع من الزهد ، زهد يفرض على أفضل الناس ، وعلى أفضل الناس فقط . ولا يقصد به أن يشمل المجتمع كله وإن كان المجتمع كله هو الهدف من وجوده ، وبهذا المعنى تكون الشيوعية التي ينادي بها أفلاطون شيوعية سياسية لا شيوعية اقتصادية . ويمكن القول إن هدفها هو إحلال حكومة مدربة تحذق احتراف الحكم ، وتعتمد على نظام ضريبي منظم بدلا من حكومة ليس الحكم حرفتها ولا تتقاضى في مقابله أجراً ، ولكنها تمول نفسها عن طريق الفساد ، بل نستطيع القول إن هذا النظام هو نظام بركليس(١) في دفع الأجر مقابل العمل السياسي مع ضمان عدم إساءة استغلاله ، وذلك بالجمع بينه وبين النظام الإسبرطي الخاص بالموائد المشتركة ، وبإدماجه في نظام التخصص المهني الذي لم تكن لتقبله أتينا في عصر بركليس . وبينما نرى أفلاطون يهدف إلي غاية سياسية تتمخض عن شيء أشبه

---

(١) يقول أفلاطون : « لابد أن يكون شأن الحكام (الحراس) شأن الفرق المأجورة . فيأخذون أجراً في مقابل قيامهم بالحراسة » .

ببرنامج اقتصادى ، فإن الاشتراكية الحديثة تأخذ ببرنامج اقتصادى يتمخض عن أهداف سياسة(١) . وأول هدف لها ، وهو هدف اقتصادى ، هو أن يمتلك المجتمع وسائل الإنتاج ، أما هدفها السياسى الذى يجيء نتيجة لذلك ، فهو أن تكون هذه الملكية المؤممة تحت إشراف دولة ديموقراطية منظمة . وبغيتهم من كل هذا أن يصححوا ما يرونه ظلماً وعدم مساواة فى نظام التوزيع الحالى القائم على رأس المال الخاص ، وذلك بتأميم رأس المال وتحويل عملية الإشراف على التوزيع من صاحب رأس المال إلى الدولة . وهم يسلمون بأن الدولة التى ينتقل إليها هذا الإشراف ، ما لم تكن ديموقراطية ، فإن عملية التأميم وتمليك المجتمع لن تكون إلا كلاماً أجوف .

وعلى هذا فإن المجتمع كله يجب أن يمتلك وسائل الإنتاج ، وعن طريق هذا الامتلاك يجب أن يسيطر المجتمع كله على وسائل التوزيع ، ولا يكون مثل هذا الإجراء ممكناً إلا فى دولة ديموقراطية يشرف فيها العمال أنفسهم على رأس المال ، ويتحقق فيها ، ولكن فى صورة جديدة ، مبدأ روسو وهو « إذا ماوهب كل إنسان نفسه للجميع فإنه بذلك لا يهب نفسه لأحد » .

والشيوعية الأفلاطونية تختلف عن الاشتراكية الحديثة فى كل هذه النقاط .

---

(١) الاشتراكية الحديثة متعددة الأشكال . والشكل الذى كان فى ذهنى عند عقد هذه المقارنة هو المعروف بالجماعية . ولم أتعرض للشيوعية الحديثة أو أحاول مقارنتها بشيوعية أفلاطون ، لأن الجماعية تبدو لى (كما لا تبدو لى الشيوعية) مثلا أعلى محددا يمكن مقارنته بالمثل الأعلى الأفلاطونى . والشيوعية فى شكلها الحديث تفرض أن تكون السلع الموجودة على المشاع يأخذ منها كل واحد حسب حاجته لا حسب خدماته كما تقول الجماعية . وهى تعنى إلغاء الملكية الخاصة بينما تعنى الجماعية إلغاء رأس المال الخاص (أو الملكية التى تؤدى إلى التحكم) وتسمح بقدر كبير من الملكية الخاصة (أو الملكية التى يستغلها صاحبها) على شرط أن توزع توزيعا عادلا على أساس الخدمة الاجتماعية .

فلم يرد فى (الجمهرية) أى شىء عن تأميم كل وسائل الإنتاج ، ولا يهتم أفلاطون إلا بالمنتجات ، وحتى هذه لا يؤمم منها إلا جزءاً واحداً هو ذلك الذى يدفعه أعضاء الطبقة الثالثة إلى طبة الحكام .

وإذا جاز لنا هنا أن نتحدث عن أصحاب رأس المال فى دولة أفلاطون فإن هذه الطبقة الثالثة هى صاحبة رأس المال . وذلك لأن مخططه الشيوعى ليس إلا شيئاً ثانوياً لا يجىء قبل مخطط الحكم كما هى حال المخطط الاشتراكى الحديث ، ولأن مخططه للحكم ليس ديموقراطياً ، بل هو أرستقراطية ذهنية . وتلك الأرستقراطية تتمشى مع نظام الملكية الخاصة بين الطبقات العاملة على شرط أن يخصص جزء من إنتاج رأسمالهم هذا لإعالة طبقة الحكام . أما الوضع الذى لا تقبله هذه الطبقة الحاكمة ، حرصاً منها على ما تتمتع به من كفاية ، فهو وجود ملكية خاصة فى أى شكل من أشكالها بين أعضائها .

ومع أننا نحاول التفريق بين أهداف « الجمهورية » وأهداف الاشتراكية الحديثة ، فمن الواجب ألا ننسى أن بين الاثنين تطابقاً كما أن بينهما فرقاً . ولكي نفهم هذا التطابق يجب أن نحول انتباهنا إلى ناحية أخرى من شيوعية أفلاطون . فهى لم يقصد بها فقط تمهيد طريق فسيح للتخصص الوظيفي ، بل قصد بها أيضاً ضمان وحدة الدولة .

صحيح أن تحقيق الهدف الأول يعنى إلى حد كبير تحقيق الهدف الثانى لأن الطبقات العليا إذا ما كرست لأداء وظيفتها الخاصة ، وحررت من كافة المعوقات التى تقوم فى طريق هذا الأداء ، فلن يكون الوصول إلى المنصب والسلطة موضع منافسة من شأنها أن تقوض الوحدة السياسية وتقذف بالدول فى خضم الفتنة والحرب الأهلية . كل هذا صحيح ، غير أن أفلاطون يؤمن بأن مخططه الشيوعى سيكون له تأثير إيجابى مباشر فى خلق الوحدة السياسية .

ففي ظل هذا المخطط يكون الحكام قد تخلوا عن كل مصلحة أو نزعة أنانية ، ولا يكون أمامهم إلا أن يهبوا أنفسهم إلى شيء واحد فقط هو الصالح العام . ومن الطبيعي أن رعيتهم سوف تكن لهم الحب لأنهم ليسوا سادتها بل منقذيها والمعينين لها ، ومن الطبيعي أيضاً أنهم بدورهم سوف يكنون لرعيتهم المحبة نفسها ، فتلك الرعية هى التى تقوم بأودهم ، وهى ليست رعية من العبيد لا تحظى منهم إلا بالاحتقار ، بل هى رعية تستحق محبتهم لأنها تعولهم وتعتبر ربة الفضل عليهم .

وهكذا يضم الحكام والرعية نسيج واحد من الاحترام المتبادل الذى لا يقوم على اختلاف الوظيفة فحسب بل يقوم أيضاً على الحاجة المتبادلة وعرفان الجميل المتبادل . ومهما اختلفت الوسائل التى يأخذ بها الاشتراكى الحديث عن وسائل أفلاطون فإن أهدافه الجوهرية لا تختلف فى طابعها عن أهدافه .

فهو أيضاً لا ينشد إلا الوحدة والتماسك ، كما أن المنافسة الأنانية هى أيضاً عدوه الذى يجب القضاء عليه . وهو يبغى ألا تقوم بين فرد أنانى وآخر على شاكلته منافسة من أجل السلطة لا تجد لها رادعاً ، ويريد أن يقضى على مبدأ « الرجل الاقتصادى » كما حاول أفلاطون أن يقضى على مبدأ « السوبرمان » . والاشتراكى الحديث لا يختلف عن أفلاطون فى سعيه وراء العدالة كمثل أعلى .

وإذا كانت عدالته تعنى لأول وهلة حصول الإنسان على قدر أكبر من متاع هذه الدنيا ، فإنها فى نهاية الأمر تعنى ، كما كانت تعنى فى نظر أفلاطون ، وجود نظام اجتماعي يقوم فيه كل إنسان بعمله المعين للإبقاء على حياة الكل ، وتكون فيه الحاجة المتبادلة والاحترام المتبادل هما الرباط الذى يربط الجميع . وعلى هذا يحاول تحقيق فكرة الكل الاجتماعى الذى يضم الجميع إلى عضويته ، وفكرة المصلحة الاجتماعية التى يتم بتحقيقها تحقيق مصلحة كل فرد على حدة . وهنا تطأ

أقدام الاشتراكى الحديث نفس الأرض التى وطأتها أقدام أفلاطون من قبل . وفى عبارة موجزة نستطيع القول إن المثل الأعلى للاثنين هو ذلك المجتمع الذى لا يقوم نظامه على أساس الفروق فى الأصل أو الثروة بل على أساس الخدمة الاجتماعية المشتركة .

ومع ذلك فإن شيوعية أفلاطون فى وضعها هذا ينطبق عليها الوصف الذى يصفها بأنها « نصف شيوعية(١) » . فهي ليست نظاماً يطبق على الكل الاجتماعى ، بل إنها لا تؤثر إلا فى أقل من نصف السكان ، وفى أقل من هذه النسبة فيما يختص بالسلع التى ينتجها المجتمع . ولهذا فإنها تثير صعوبتين إحداهما عملية والأخرى نظرية . الأولى هى طريقة الإدماج العملى لنظام شيوعى خاص بجزء واحد من المجتمع فى نظام الملكية الخاصة الذى تتمتع به بقية المجتمع . وإنك لترى أفلاطون بعد التشهير بنظام « الدولتين » داخل الدولة يعود إلى الأخذ بنفس الإجراء الذى شهر به ، وبعد اعتراضه على الانقسام والفتنة يخلق دولة من شأن بنائها نفسه أن يدعو إلى الانقسام(٢) . وإذا كانت الملكية الخاصة هى سبب الخلاف ، فلماذا يسمح بوجودها بين أعضاء الطبقة الثالثة ؟ إن الملكية الخاصة تخلق الخلاف بين أفراد هذه الطبقة وهو خلاف لا يستطيع الحكام أن يسيطروا عليه لأنهم يفتقرون إلى الوسائل المادية التى تمكنهم من التحكم فى طبقة تستمد السلطة من الامتلاك . وكذلك ليس من اليسير أن نفهم كيف أن طبقة من الحكام الروحيين ، لا تمتلك شيئاً ولا تحس بالدوافع التى تصاحب الملكية ، فى مقدورها أن تفهم أو تكبح الدوافع والفعال التى للعاديين من الناس . ويقودنا هذا إلى ما فى مخطط أفلاطون من صعوبة نظرية . فهل نظام نصف الشيوعية هو حقاً النتيجة المنطقية التى تستنتج

(١) انظر « دولة أفلاطون وفكرة التربية الاجتماعية » تأليف ناتورب Natorp .

(٢) هذا أحد الانتقادات التى يوجهها أرسطو إلى أفلاطون فى كتاب « السياسة » حيث يوضح الخطوط الرئيسية فى نقده لنظام شيوعية الملكية الذى وضعه أفلاطون .

من مقدمات أفلاطون ؟ ألم يكن نظام الشيوعية الشاملة التي تشترك فيها كل طبقات الدولة أكثر تمشياً مع هذه المقدمات ؟ ومن الواضح أن الإجابة عن هذين السؤالين تتوقف على طبيعة مقدماته . فهو يفترض أنه كما أن العقل الإنساني يشتمل على ثلاثة عناصر فإن الدولة تتكون من ثلاث طبقات تقابل هذه العناصر ، ثم يفترض بعد ذلك أنه كما أن كل عنصر من عناصر العقل يجب أن يقتصر على عمله المعين فإن كل طبقة من طبقات الدولة الثلاث يجب أن تقتصر على العمل الذى يقوم به عنصر العقل الذى تقابله . وبهذه الطريقة يصل إلى نظام شيوعى للطبقتين الحاكمة والمحاربة على أساس أنه ضرورى لعمل عنصر القوة العاقلة وعنصر الروح اللذين تمثلهما هاتان الطبقتان ، كما يصل إلي نظام الملكية الخاصة بالنسبة للطبقة المنتجة على أساس أنه نظام يترتب على عمل عنصر الشهوة الذى تمثله هذه الطبقة . فإذا سلمنا بهذه المقدمات ، وإذا سلمنا بناء على هذا بنظام الطبقات الثلاث الذى تمثل فيه كل طبقة عنصراً مختلفاً من عناصر العقل ، فإننا نصل إلى نظام نصف الشيوعية الذى وصل إليه أفلاطون ، ولن نصل إلى نظام الشيوعية الشاملة إلا إذا بدأنا بمجموعة مختلفة من المقدمات . وفى مقدورنا القول إننا إذا كنا جميعاً كأفراد نمتلك ثلاثة عناصر عقلية فإننا جميعاً كأعضاء يتألف منهم المجتمع نمتلك ثلاثة عناصر — ولو أن البعض منا قد يكون نصيبه من أحدها أكثر من نصيبه من الآخر ، ثم نستطيع بعد ذلك أن نقرر أننا إذا كنا جميعاً نمتلك هذه العناصر الثلاثة ، فمن الواجب أن تتاح لنا فرصة استغلالها والتمتع بالأحوال الضرورية لهذا الاستغلال .

ويترتب على هذا من ناحية أن الشهوة يجب أن تعمل عملها بين الحكام فيساهمون بمقتضى ذلك فى النشاط الاقتصادى وينبذون الشيوعية الخاصة التي تحول دون قيامهم بهذا النشاط ، كما يترتب عليه من ناحية أخرى أن القوة العاقلة يجب أن تعمل عملها بين أعضاء الطبقة المنتجة فيساهمون بمقتضى ذلك فى التقدم العقلى

كما يكون لهم نصيب فى نظام الشيوعية الشاملة إذا كانت الشيوعية شرطاً لهذا التقدم .

فإذا أتممنا الحجة على هذا النحو ، مفترضين أن القوة العاقلة شىء شامل للجميع ويجب أن تقوم بعملها فى نطاق شامل ، ومفترضين إلى جانب ذلك أن الشيوعية لازمة لعمل القوة العاقلة فى نطاقها الشامل على أساس أنها شرط لازم لشيوعية التعليم الذى لا يستطاع بدونه أن تقوم القوة العاقلة بعملها الشامل ، إذا افترضنا كل هذه الفروض ، فإننا نستطيع أن نخلص من مقدماتنا هذه إلى الشيوعية الشاملة التى عجز أفلاطون عن استنتاجها من مقدماته . ولكننا لم نصل إلى هذه النتيجة إلا بتغيير مقدمات الحجة . فكأننا بذلك لم نفسر أفلاطون بل كتبناه من جديد .

لهذا لا نرى من الضرورى أن نوضح السبب الذى من أجله عجز أفلاطون عن الوصول إلى نظام من الشيوعية الشاملة(١). ولقد قيل إن فشله هذا يرجع إلى انهماكه فى اعتبارات عملية ، فتصور أن هناك أملا عملياً قريب المنال فى مخطط يخضع الطبقة الأرستقراطية فى الدولة المدينة إلى نظام شيوعى ، ويوجه هذه الطبقة بعد إحاطتها بسياج منيع ، وبعد تدريبها على عملها بالفلسفة ، إلى إنقاذ السياسة من وهدة الانحلال التى تردت فيها . كان يعلق أمله على الحكام الأغنياء من الشبان ، فتوجه بالنداء « إلى طبقة النبلاء المحبة للفلسفة من بين الشعب اليونانى » كما توجه لوثر إلى محبى المسيحية فى الأمة الألمانية . لقد كان النبلاء فعلا فى منأى عن المشاغل الاقتصادية ، فرأى أفلاطون أن يبعدهم أكثر من ذلك بإشراكهم فى نظام

(١) قارن ماجاء فى كتاب ناتروب سابق الذكر . وإنى أخالف تفسير ناتروب لما جاء فى كتاب (القوانين) فيما يختص بالشيوعية الشاملة لكل شىء ،وهو النظام الذى يقضى بأن تكون الأرض على المشاع — وأخالفه أيضاً فيما يذهب إليه من أن ما قاله أفلاطون يثبت أنه كان مؤمنا بأن الشيوعية الشاملة هى المثل الأعلى الكامل . ويبدو لى أن ما قاله أفلاطون إنما يشير إلى مخطط (الجمهورية) . وقد تكون لفته غير محددة ، إلا أنه من غير المعقول أن يذكر أفلاطون عرضا فى مؤلف جاء بعد (الجمهورية) نظاما مختلفا كل الاختلاف عما ذكره فى الجمهورية ، بل ويصفه بأنه مثل أعلى أكثر سموا .

شيوعى . وكذلك كان سقراط قد حبهم فى السعى وراء المعرفة ، فرأى أفلاطون أن يحببهم فى الدراسة المستفيضة للرياضيات والجدل (المنطق والميتافيزيقا) .

صحيح كل الصحة أن أفلاطون لم يكن مجرد رجل مثالى بالمعنى الواسع غير الدقيق لهذه الكلمة ، وصحيح أيضا أن كل ما نادى به فى (الجمهورية) كان يقصد وضعه موضع التنفيذ الفورى بأسرع الطرق العملية ، ولكننا لا نرى حاجة إلى اللجوء إلى مثل هذه الاعتبارات لكي نوضح السبب الذى من أجله لم يصل أفلاطون إلى حد الشيوعية الشاملة .

فالحقيقة البسيطة هى أن مثل هذا النظام لا يتفق مع مبادئه العامة ولا يمكن أن يستنتج منها . فمع أنه كان يعلق أهمية كبرى على الوحدة التى ضحى من أجلها بما بين الرجل والمرأة من اختلاف فى الجنس ، كما سنرى ، فإنه كان يعلق الأهمية نفسها على مسألة التخصص وعلى ما بين الناس من فروق فأبقى من أجلهما على الفروق الطبقية بل زادها حدة . لقد كان مقتنعاً أن المعرفة الرشيدة شىء لا نظير له ، وأن هناك فرقاً بين أصحاب القدرة على هذه المعرفة وبين سائر البشر . وبما أنه كان مؤمناً بأن الشيوعية هى الشرط اللازم لبلوغهم مستوى الكمال فقد ألصقهم دون غيرهم بهذا النظام .

شيوعية الزوجات :

لم يقتصر مخطط أفلاطون على شيوعية الملكية بل تعدى ذلك إلى تناول شيوعية الزوجات . وكلا الأمرين فى تصوره يتفقان منطقياً مع الهدف الذى كان يصبو إليه . فكان يريد ألا ينشغل حكام دولته المثالية بما يلهيهم عن عملهم أو بما يغريهم على السعى وراء مصالحهم الذاتية . وحرمانه لهم من الملكية يعود إلى أن اهتمامهم

بها يعتبر انهماكاً ، كما أن رغبتهم فيها تعد نوعاً من الإغراء . غير أن إلغاء الملكية لا يحقق إلا نصف هدفه .

فالأسرة تتطلب الملكية حتى تحتفظ بكيانها كما أنها تلهى الإنسان عن العمل الأصيل فى حياته(١) وتغريه على خدمة ذاته ، وهو أمر يبدو شيئاً نبيلا إذا ما اتخذ مظهر قلق الوالد على مستقبل أبنائه . لهذا فإن إلغاء الحياة العائلية بين الحكام هو نتيجة تترتب على نبذ الملكية الخاصة(٢) ، بل قل إنه نتيجة حتمية .

والدفاع عن شيوعية الزوجات يشغل من النقاش الوارد فى(الجمهورية)جزءاً أكبر بكثير من الجزء المخصص للدعوة إلى شيوعية الملكية . ولا يطيل أفلاطون التحدث عن شيوعية المنتجات لأنه لا يعتبر ذلك تناقضاً يتطلب منه دفاعاً ضد ما يمكن أن يوجه إليه من نقد . ولكنه يشعر أن ما يقوله عن الأسرة ينطوى على تناقض ظاهرى ، بل على تناقض مضاعف ، ولهذا نراه يدافع عنه فى قوة ضد ما وجه إليه من نقد يشبه ذلك الذى وجهه أريستوفانيس فى (الإكليزيازوسياى) ضد بعض الأفكار المماثلة قبل ذلك بسنوات قليلة . ومخطط أفلاطون الذى يترتب عليه اشتراك النساء فى التعليم الذى يتلقاه الرجال وفى الأعمال التى يؤدونها ، وما ينشأ عن ذلك من إلغاء الأسرة فى مقابل نظام زواج مؤقت تنظمه الدولة ، هذا المخطط سبقته فى بلاد اليونان أنظمة مماثلة . ومع أن أرسطو وصف مخطط أفلاطون بقوله « إن أحداً من الناس لم يسبق له أن أدخل تجديداً مثل شيوعية الزوجات » ، فإن أفكاراً كهذه يمكن تتبعها قبل عصر أفلاطون . فإن ما كان يجرى بين الشعوب البدائية كان من الأسباب الطبيعية التى تساعد على نمو تلك الأفكار . وقد ذكر هيرودوت كيف

---

(١) يقول (زولا) فى هذا الصدد « إن الإنسان يهب حيويته لعمله »

(٢) يعتقد أفلاطون أن الملكية والأسرة شيئان يعتمد كل منهما على الآخر . وبالمثل فإن الاشتراكيين الحديثين يقررون أن الاشتراكية ، وهى التى تعنى ثورة فى نظام الملكية ، يجب أن تتضمن إصلاح نظام الأسرة .

«أن شعب أجاثيرزيا يشترك فى النساء حتى يكون أبناؤه إخوة ، وإذا ما أصبحوا أقارب زال من بينهم الحسد والكراهية » ، وكيف أن « نساء شعب سوروماتيا يشاركن الرجال فى الصيد على ظهور الجياد ويحاربن إلى جانبهم ويلبسن ملابس الرجال » . وفى إسبرطة كان النساء يساهمن إلى حد ما فيما يتلقاه الرجال من تدريب ، وكانت الحياة العائلية فى نطاق ضيق ، كما كان من المسموح به أن يعير الأزواج زوجاتهم للغير بقصد إنجاب أبناء لخدمة الدولة . وفى أثينا حيث كان مركز المرأة مختلفاً كل الاختلاف ، فقد وجد حتى فى القرن الخامس من يدعو إلى تغيير العلاقات القائمة بين الجنسين . وقد سبق ليوريبيديس أن هاجم « إخضاع المرأة » فى مؤلفه (ميديا) ، كما أنه فى قطعة من مؤلفه (بروتيسيلاوس) يدعو إلى شيوعية الزوجات . أما ما أورده أريستوفانيس فى مؤلفه (إكليزيازوسياى) فإنه يبين أن مثل هذا النظام كان معمولا به إلى الحد الذى جعل الكاتب الساخر يتخذ منه موضوعاً لسخريته ، والمعروف عن أريستوفانيس أنه كان سباقاً إلى تصيد الأفكار المتطرفة السائدة فى الأوساط التقدمية الأثينية والمبادرة إلى مهاجمتها . وأخيرا فإن سقراط نفسه ، إذا جاز لنا أن نثق بما ذكره زينوفون ، كان يرى ألا فرق من حيث النوع بين المواهب الطبيعية للنساء والرجال ، ولو أن النساء أقل من الرجال من حيث القوة والقدرة على وزن الأمور ، كما أنه ، شأن أفلاطون من بعده (بل وشأن اليونانيين بوجه عام) لم يكن يعتبر الزواج اشتراكاً فى الحياة بل وسيلة لإنجاب الأبناء وتربية جنس إنسانى حسن .

والحقيقة أننا يجب أن نذكر أن النظرة اليونانية العامة إلى العلاقات بين الجنسين كانت تختلف من نواح كثيرة عن النظرة الحديثة . فالحياة العامة فى الطرقات اليونانية وأماكن الاجتماع كانت خاصة بالذكور ، وكانت الأسواق ومنتديات الرياضة والجمعية أماكن يتقابل فيها الرجال مع الرجال . والواقع « أن المدينة اليونانية كانت من كافة الوجوه منتدى للرجال » . أما النساء فقد كان مكانهن المنزل حيث يغزلن

الخيوط وينجبن الأطفال . وكن يتزوجن فى سن مبكرة ، حوالي الخامسة عشر ، وعند زواجهن كن ينتقلن من العزلة فى منزل إلى العزلة فى منزل آخر . وكن لا يشاهدن من الرجال فيما عدا أزواجهن إلا عدداً قليلا . وكذلك كانت اجتماعات اليونانيين لا تفترق عن بقية حياتهم فى اقتصارها على الرجال . أما الزواج فقد كان وسيلة لإنجاب ذرية شرعية لخدمة الدولة ، والزوجة هى الأداة التى تستخدمها لهذا الغرض . وهكذا نرى أن الأسرة لم يكن لها بالنسبة لليونانى مثل الشأن الذى لها فى نظرنا (١) . فلقد كان الرجل يعيش فى الخلاء «كمخلوق سياسى» ، بينما كان مقضياً على النساء فيما عدا الإسبرطيات أن يعشن فى عزلة أشبه بعزلة بعض الشرقيات ، ويتعلمن ألا حق لهن فى أن يراهن أو يسمعهن أحد . كل هذه الأفكار ورثها أفلاطون من ناحية وأخذ على عاتقه محاربتها من ناحية أخرى . لقد ورث الفكرة أن الزواج هو اقتران بين الجنسين بقصد إنجاب الأطفال ، وهو لا يرى فيه التزاماً مقدساً أو شركة روحية بين زوج وزوجة ، أو شيئاً يخلق مجتمعاً داخلياً مقدساً هو مجتمع الأسرة . ومن ناحية أخرى يحارب أفلاطون ما كان سارياً بين اليونانيين من قضاء على النساء بالعزلة والوحدة ، ويرغب فى إخراجهن إلى حياة الدولة الفسيحة حيث يساهمن فى كل حقوقها وواجباتها .

وإذا بدأنا من وجهة النظر الأخيرة فإننا نستطيع القول إن أفلاطون قد تنكر لنظام الأسرة الفردية بنسائها المنعزلات ومقتنياتها المخزونة وحياتها الضيقة على أنها شيء يتنافى مع وحدة الدولة والنمو الطليق لكل أعضائها . ولقد سبق أن رأينا أنه

---

(١) لايعنى هذا أن « روح الأسرة » لم يكن لها وجود فى اليونان . بل الأمر على عكس ذلك ، وإذا لم يكن الشعور العائلى قويا فإنه على أية حال كان من النوع الانعزالى ، وهذه الانعزالية هى التى يهاجمها أفلاطون . والأسرة فى نظره ليست أضعف من أن تؤدى أى غرض بل هى أقوى من أن تتناسق مع الدولة ، كما أن مطالبها من النوع الملزم المدرجة لاتتيح لأعضائها حرية النمو .

حاول إبعاد التعليم عن إشراف الأسرة ووضعه فى أيدى الدولة ، وبقى علينا الآن أن نرى كيف يحاول إبعاد الأسرة نفسها عن حياة حكامه . وقصده من هذا أن يجعل وحدة الدولة كاملة بجعل الحكام يعتبرونها أسرتهم الوحيدة ، وأن يزيد من قوة الدولة بتحرير أفضل رجالها ونسائها — والنساء بوجه خاص — من سخرة الأسرة التى تصرفهم عن خدمتها . فالمنزل ، الذى يعتبر فى نظرنا شىء له قيمته ، لم يكن فى نظر أفلاطون إلا عقبة كأداء . وبدلا من قولنا : « إن منزل الرجل الإنجليزى حصن له » ، فإن إفلاطون يقول : « حطموا الأسوار فإنها لا تضم فى أحسن الأحوال إلا حباً عائلياً ضيق الأفق ، أما فى أسوئها فإنها تخفى وراءها غرائز أنانية وكفايات مبتورة . حطموا الأسوار حتى ينفذ إلى المكان هواء طليق هو هواء الحياة المشتركة » .

وعلى هذا يدين أفلاطون المنزل العائلى بأنه مركز الانعزالية حيث تزدهر الغرائز الأنانية ، وحيث « يودع الرجل أى شىء يقتنيه ، ويحتفظ فيه بزوجة خاصة وأطفال ينجبهم منها ، وحيث تكون له ملذاته وآلامه الخاصة » . ويدينه أيضاً لأنه مكان لقبر المواهب وتعجيز القدرات ، تبعثر فيه الزوجة جهودها العقلية فى خدمة موائد الطعام ، وتكثر فيه الفعال الحقيرة كتملق الفقراء للأغنياء ، كما يقاسى فيه الرجال من عناء تربية الأبناء والحصول على المال اللازم لشراء حاجيات الأسرة » . وفى عبارة موجزة فإن أفلاطون يرى فى الأسرة من ناحية جذراً من جذور الأنانية يمكن أن ينمو ويتطور إلى نزاعات عائلية وفتنة أهلية ، كما يرى فيها من ناحية أخرى عائقاً فى سبيل التقدم يمنع الرجال والنساء من أن يصلوا إلى المستوى الذى فى مقدورهم الوصول إليه ، ويحول دون أدائهم للوظيفة التى يستطيعون القيام بها . (وبما أن العدالة تعنى أداء الوظيفة) ، فإن الأسرة تحرم الناس من أن يكونوا عادلين ، أو من أن يجعلوا الدولة التى يعيشون فيها متصفة بالعدل . واليوم الذى تلغى فيه

الأسرة هو اليوم الذى تبدأ فيه الوحدة (وهى أعظم الطيبات) بالنسبة للدولة ، والحرية بالنسبة للأفراد ، والعدالة بالنسبة للاثنين . ومع ذلك فمن الخطأ أن نتحدث عن إلغاء الأسرة كأنه هدف أفلاطون ، لأنه لم يكن راغباً إلا فى إصلاحها وتحوير شكلها ، فإذا قلنا إنه من ناحية كان يريد إزالة الأسرة من الدولة ، فإننا نقول أيضاً إنه من ناحية أخرى أكثر عمقاً كان يريد إدخال نظام الأسرة فى الدولة . فهو يعود إلى عصر الدولة القبلية حين كانت المواطنة تعنى القرابة ، وعلى نسق هذه الدولة كان يريد أن يجعل من الدولة ، أو قل من حكام الدولة(١)ـــ أسرة ، وأن يجعل من الأسرة دولة . وبإدماجه الاثنين فى بعضهما البعض فإنه لا يلغى الواحدة أو الأخرى ، بل يقضى على ما كان بينهما من عداوة التعارض التى كانت تقف حائلاً بينهما .

وتنقسم حجة أفلاطون إلى شعبتين أو أنها تجىء فى موجتين إحداها خاصة بتحرير المرأة ، والثانية بإصلاح الزواج . وهو يتناول مشكلة الحياة العائلية باسم تحرير المرأة أولا . فقد كان يشعر أن انعزال النساء فى دور الأسرة لا يعنى تعجيزهن فحسب ، بل يعنى أيضاً أن الدولة تخسر خدمة نصف أعضائها . وكما أن الرجال كانوا فى حاجة إلى التخصص والاقتصار على وظيفة واحدة بعد أن كان التنوع هو مثلهم الأعلى ، فإن النساء لم يكن مسموحاً لهن بأداء أية وظيفة (فيما عدا إنجاب وتربية الأطفال) ، ولهذا كان لابد من منحهن حق القيام بأى عمل هيأتهن الطبيعة له . وفى حكم أفلاطون على استعداداتهن الطبيعية نجده يسترشد أول كل شىء بتشبيه مستمد من عالم الحيوان . ففى مقال سابق قارن أفلاطون حكام الدولة بكلاب الحراسة ، وهو هنا يقرر أن ذكور الكلاب وإناثها فى مقدورها على السواء أن

---

(١) تحتفظ الطبقات المنتجة بالمنزل والأسرة ، كما تحتفظ بالملكية الخاصة . والأسباب التى من أجلها تقتصر شيوعية الملكية على الحكام هى نفس الأسباب التى من أجلها تقتصر شيوعية الزوجات على هذه الطبقة لأنها نتيجة تترتب على شيوعية الملكية .

تقوم بالحراسة مع فارق واحد هو أن الإناث أضعف قليلا من الذكور . أما قدرة الاثنين فهى واحدة من حيث النوع ، ولهذا يمكن أن يدرب الاثنان نفس التدريب ، فإذا قبلنا الاسترشاد بهذا التشبيه فإننا نسلم بأن للرجال والنساء نفس الكفاية وأنهم جميعاً فى حاجة إلى التدريب نفسه .

غير أن تطبيق تشبيهات مستمدة من عالم الحيوان على الحياة الإنسانية يشكل صعوبة منشؤها أن الاثنين ليسا من مادة متكافئة ، وإذا حاولنا تشكيل العالم الأخلاقى للإنسان وفق العالم غير الأخلاقى للحيوان ، كان شأننا شأن كاليلكيس فى محاورة « جورجياس » (أو شأن أولئك الذين مسخوا نظرية دارون فى الاختيار الطبيعى) فنسوى بين الحق والقوة الجثمانية ، غير أن أفلاطون لا يقتصر على استنباط الحجة من تشبيهات يأخذها من دنيا الحيوان ، بل يحاول إثبات فكرته بتحليل الطبيعة البشرية ، فينكر أن هناك أى فرق من حيث النوع بين الرجل والمرأة ، وأن الوظيفة الجنسية هى كل ما بينهما من اختلاف ، أما فى كافة وظائف الحياة الأخرى فإن المرأة لا تعدو أن تكون رجلا أضعف بنية ، لها القدرات نفسها ، وليست لها القوة ذاتها . ومن السخف أن نجعل من الفرق فى وظيفة واحدة أساساً للتفرقة فى جميع الوظائف . وهو يقرر أن طبيعة المرأة لا تختلف عن طبيعة الرجل اختلافاً يؤثر فى مساهمتها فى الحياة السياسية (٤٥٥ ا — ب) . حقيقى أن النساء جميعاً ليس لهن مثل كفاية الرجال فى ميدان السياسة كما فى الميادين الأخرى ، وأن الكثيرات من النساء كالكثيرين من الرجال لا يملكن من الكفاية ما يمكنهن من أداء الوظائف السياسية للحكام ، غير أن بعض النساء ، مع انخفاض مستواهن ، يملكن من القدرة على أداء وظيفة الحكم مثلما يملك بعض الرجال ، وهؤلاء من الواجب تدريبهن حتى يقمن بوظيفة الحكام كالرجال المؤهلين لهذا العمل بالطريقة نفسها . وإن لم يحدث هذا تحطم مبدأ العدالة ووجدت فى الدولة

عناصر لا تؤدى الوظيفة الملائمة التى هيأتها الطبيعة لها . والمفهوم من هذا أن أفلاطون ينادى بواجبات المرأة أكثر من مناداته بحقوقها ، وإذا كان من أهدافه أن يحرر النساء من عبودية الدار ، فهو إنما ينشد ذلك لكى يخضعهن مرة أخرى إلى خدمة المجتمع الكبير . أى أنه يحرر النساء فى سبيل مصلحة الدولة ، فإذا ما درب النساء على أداء المهن بعض الشىء من أعمال الحراسة فإن خدمة الدولة تكسب بذلك أدوات جديدة تساعد على أدائها فى جدارة أكثر . ومع ذلك فهذه الخدمة هى الحرية الحقة ، وفيها تقف المرأة إلى جوار الرجل ، تحمل معه العبء الذى تكتمل به حياته ، وبأداء هذه الخدمة تكتمل حياتها أيضاً .

ولكن كيف يتفق هذا المخطط الذى يكرس المرأة لخدمة الدولة مع ضرورة بقاء الجنس ؟ وكيف يمكن التوفيق بين عملية الزواج وإنجاب وتربية الأطفال فى طبقة الحراس وبين إبعاد المرأة عن حياة الأسرة ؟ فلنفرض مؤقتاً أن نظام الزواج بزوجة واحدة هو المعمول به . فى هذه الحالة لا يكون للرجال من الحراس مكان للزوجة لأنهم يعيشون فى معسكرات مشتركة مكشوفة . والنساء من الحراس يعشن الحياة نفسها وبالطريقة نفسها وليس لهن مكان للزوج . فى مثل هذه الظروف يكون معنى الزواج بزوجة واحدة ألا يرى الزوج زوجته إلا لماماً(١)(فى معسكره أو فى معسكرها) ، ولا يتاح لأى منهما أن يرعى الأطفال ما دام الاثنان منهمكين فى خدمة الدولة . ولهذا فإن الزواج بزوجة واحدة يفقد مبرر وجوده فى مثل هذه الظروف التى يبعد فيها الزوج عن زوجته ، ويبتعد الاثنان عن رعاية الأطفال . لهذا يأخذ أفلاطون بنظام شيوعى يكون فيه زوجات الحراس وأولادهم مشاعاً (٤٥٧ ج — ٤٦٦ د) . وهو يبنى تفضيله لهذا النظام على سببين : أولهما جثمانى

---

(١) كان الزوج الشاب فى إسبرطة لا يزور زوجته إلا خلسة .

وذلك لأن التشبيه المستمد من عالم الحيوان يقضى بأنه إذا أريد الحصول على سلالة جيدة من الخيول وجب أن يتصل الذكر الأصيل بأكبر عدد من الإناث وأن تتصل الأنثى الأصيلة بأكبر عدد من الذكور. وإذا أرادت الدولة أن تحسن نسل مواطنيها وجب عليها أن تعمل وفق المبدأ نفسه فتحل نظاماً شيوعياً للزواج تحت رقابتها مكان الزواج الاختيارى بزوجة واحدة . ومن الطبيعى أن الحراس من الرجال والنساء ، ما داموا يعيشون فى معسكرات مشتركة ويشتركون فى أداء واجباتهم ، فلا بد من أن يحدث بينهم اختلاط جنسى . غير أن هذا الاختلاط يجب أن ينظم بحيث يعود على الدولة بأكبر فائدة . ويجب أن يتفق الزواج مع قاعدة المنفعة حتى يستمد من ذلك قدسيته . والمعروف أنه فى كل ما يختص ببقاء الجنس يمكن الحصول على أكبر منفعة إذا ما جاءت أنسب السلالات من أنسب الوالدين وأكثرهم نضجاً . وكما أن هذا النظام يصدق على الخيول وكلاب الصيد وطيور العراك فإنه يصدق بالمثل على بنى الإنسان . ولهذا يجب أن يتم قران أفضل الحراس من الرجال بأفضل الحراس من النساء فى السن المناسبة وفى الأوقات المقررة على أن يكون هذا الزواج مؤقتاً . كما أن النسل الذى تجىء به هذه الزيجات دون غيره ينبغى أن تشرف الدولة على تربيته. وليس فى هذا النظام إباحية جنسية ، بل هو العكس تماماً ، وذلك لأن أفلاطون يحلم بزيجات رسمية تشرف عليها الدولة وتهدف إلى تحسين النسل . أى أنه لا يلغى الزواج بل يسعى إلى إحاطته بالقدسية بجعله وسيلة إلى خدمة القضية النهائية التى تكسب كل شىء قدسية والتى تبعث على وجود كل دولة فاضلة مقدسة . ألا وهى تحقيق أكبر خير للمجتمع .

هذا هو السبب الأول والجثمانى الذى من أجله يقترح أفلاطون إصلاح الزواج . وهذا هو الجزء الأول من مخططه الإصلاحى الذى يهدف إلى تحسين النسل . غير أن هناك إلى جانب ذلك أسباباً أخلاقية دفعته إلى الإصلاح المقترح .

وتتصل هذه الأسباب الأخلاقية بالجزء الثانى من مخططه . فهو يقترح أن كل موسم من مواسم هذا الزواج الرسمى يجب أن يعقد فيه عدد من الزيجات يكفى للإبقاء على عدد الحراس ثابتاً لا يتغير . وعندما يولد أطفال هذه الزيجات فإنهم يؤخذون من أمهاتهم فوراً ويوضعون فى دور عامة للحضانة ولا يذكر شىء عن أبوتهم إلى الأبد ، كما لا يكون للأم أى شأن بتربية طفلها ، بل إنها لن تعرف طفلها . غير أن كل الآباء الذين تزوجوا فى موسم معين يجب أن يتعلموا أن كل الأطفال الذين يولدون فى الوقت المناسب بعد هذا الموسم هم أطفالهم جميعاً ، كما يجب أن يتعلم كل هؤلاء الأطفال أنهم إخوة وأخوات . وهذا النظام كفيل مرة أخرى بتحقيق قاعدة المنفعة ، بل إنه يحققها بمعنى أكثر عمقاً مما تحققها الترتيبات التى وضعها أفلاطون لإنجاب أحسن أنواع النسل . ورابطة الوحدة هى فى نظر أفلاطون أعظم خير يصيب الدولة (٤٦٢ ب) (١) ، ولا شك أن أنفع الأشياء لها ، وأكثرها تحقيقاً لأعظم قدر من رفاهيتها هو شعور أعضائها بأنهم كتلة واحدة ، وأنهم أقرب ما يمكن إلى وحدة الفرد ، يملكون نفس الأشياء ويحبون نفس الأشخاص ويستخدمون عبارتى « هذا لى » « وهذا لك » مشيرين بهما إلى الشىء نفسه . ودولة أفلاطون وحدة واحدة فيما يتعلق بعلاقة حكامها برعاياهم لأنها انسجام قائم بين الطائفة التى فى يدها حماية الرعية ، والطائفة التى تنتج ما يقوم بأود الطائفة الحاكمة . وهى أيضاً وحدة واحدة فيما يتعلق بعلاقة الحكام بعضهم بعضاً ، لأن أساسها وحدة التدريب واشتراكية المنتجات. وأخيراً فإن دولة أفلاطون ستكون وحدة واحدة فيما يتعلق بالحكام إذا ما أصبح هؤلاء أسرة واحدة ، كل عضو من

---

(١) أعظم خير يصيب دولة أفلاطون هو العدالة . غير أن العدالة تعنى وجود نظام واحد أو كل واحد يقوم فيه كل عضو بدور الجزء . وكلما زادت وحدة هذا الكل أصبح من الأيسر لكل عضو أن يشعر بكيانه كجزء وأنه بقيامه بدور الجزء يحقق العدالة . وبما أن الوحدة على هذه الصورة هى شىء أساسى للعدالة ، فيمكن اعتبارها أعظم خير للدولة .

أعضائها قريب للآخرين (أو يظن أنه كذلك) نتيجة لنظام يقيم فكرة الأبوة المشتركة مكان الأبوة الخاصة . ويضاف إلى ذلك أن نظام الأبوة المشتركة يخلق الوحدة بمعنى آخر هو الانسجام والاتفاق فى كل نظم الدولة وترتيباتها. فهو فى المقام الأول تكملة صحيحة لنظام الملكية المشتركة إذ لا يمكن الجمع بين الملكية المشتركة والأسرات الخاصة ما دامت الأسرة الخاصة تحفز على الملكية الخاصة وما دام بقاؤها يعنى نشاط غريزة الملكية .

ثم إن نظام الأبوة المشتركة يتفق مع إلغاء القوانين والتقاضى الذى يريد أفلاطون أن يجعله أحد الملامح الأساسية فى دولته .

إنه سوف يعنى وجود روح حية تجعل للأسرة طابعاً أخلاقياً بدلا من نظام القواعد القانونية الخالى من الروح . وبهذا يقوم الناس بواجباتهم نحو جيرانهم من تلقاء أنفسهم مدفوعين بمشاعر القرابة والمحبة بدلا من أن يكونو مرغمين على ذلك بفعل القانون (٤٦٤ د — ه) . ولن يطوف شبح الفتنة بدولة حكامها أسرة واحدة ، كما أن السعادة سوف تستقر فى مجتمع تحرر أعضاؤه من هموم الأسرة ، وألفت بين قلوبهم صلات سعيدة من المودة والتعاطف الغريزى .

إن المدينة الجديدة التى أحكم أواصرها خيال أفلاطون ستكون مستقراً لحكامها لا يعرفون غيرها داراً ، ووطناً لهم بالفعل لا بالقول يحسون فيه بحرارة المحبة الأخوية(١) التى تقوى شعورهم بالمواطنة المشتركة .

(١) يمكن القول إن أفلاطون متفائل أكثر من اللازم فيما يختص بالعلاقات بين الأقارب «وقد يكون الدم أثقل من الماء ، غير أن جلد القرابة مضرب الأمثال فى رقته » . وإذا سلمنا بصحة نظرة أفلاطون وإذا فرضنا أن مثل هذا التماسك الكامل يميز الأسرة ، فإن لوجود الأسرة فى حد ذاته مبرراً ، فالأسرة تحقق خيراً . ولهذا فإن أفلاطون يناقض نفسه فى هذه النقطة . وعلى أية حال فهو مسئول ، على حد قول أرسطو عن المغالطة المنطقية التى تعرض أن ما يصدق على حلقة صغيرة من الأقارب يصدق أيضا على حلقة كبيرة . =

وعنصر تحسين النسل فى مخطط أفلاطون الخاص بإصلاح الزواج أقل أهمية فى نظره من العناصر التى تؤدى إلى وحدة الدولة ، ولكنه رغم ذلك عنصر يستدعى الكثير من الاهتمام ، ومبدأ تحسين النسل الذى يقرر أن الصفات الجيدة تنتقل بالوراثة كان قد ظهر قبل ذلك فى بعض أشعار (ثيوجنيز(١)) الإيليجية ، إذ يقول :

« إننا نبحث عن السلالات الصالحة من الخراف والحمير والخيول » .

« وفى اعتقاد الناس أن الصالح يجىء من الصالح »

وفى عصر تال تحدث زينوفون عن سقراط قائلا إنه كان مهتماً بمشكلة الوراثة يحاول إيضاح السبب الذى من أجله لا ينجب الآباء الصالحون فى بعض الأحيان أبناء صالحين . وهو يقرر أن جودة عنصر الآباء ليس كل شىء فى هذا الشأن ، بل يجب أن يكون الوالدان فى مقتبل العمر (٢) . وفى (الجمهورية) يواجه أفلاطون هذه المشكلة بروح علمية مستخدماً التشبيه المستمد من عالم الحيون وخاصة ما يتعلق بإنجاب سلالات الخيل . وبنفس الطريقة التى يلجأ إليها البيولوجى الحديث . وهو يعتقد كسقراط أن النسل يجب أن يجىء من أحسن السلالات عندما يكون الآباء والأمهات فى أوج العمر . ولهذا يحدد فترة الإنجاب للرجال بين الخامسة والعشرين والخامسة والخمسين ، وللنساء بين العشرين والأربعين ، ويقرر أن الاختلاط الجنسى إذا حدث خارج هذه الفترات فمن الواجب ألا يثمر ، وإذا أثمر

= وفى هذا الأمر عاملان: (١) حجم الحلقة (٢) علاقة أعضائها . وقد غاب عن ذهن أفلاطون تأثير العامل الأول فى خلق التماسك فهو يلغى حلقة الأسرة ، ومع ذلك يحاول الإبقاء على الدوافع والالتزامات القائمة عليها ، مع أن تلك الدوافع والالتزامات لا معنى لها بمعزل عن حلقة الأسرة .

(١) الأبيات ١٩٨٣ وما بعده .

(٢) أكسينوفون ، ذكريات سقراط : ٤ ، ٤ ، ٢٣ .

فإن النسل يجب أن يقضى عليه : وعلى العكس من الباحث الحديث فى تحديد النسل الذى قلما يؤيد وضع تشريع لهذا الأمر ولا يؤمن بأن يتولى البرلمان الإنجليزى تنظيم الزواج ، فإن أفلاطون يرى أن يكون ذلك من اختصاص الدولة ، فتنظم الزواج كما تنظم الفن والشعر .

وتذكرنا إحدى نظرياته فى هذا التنظيم بالعالم الاقتصادى ما لثس فتراه يعارض أية زيادة فى السكان لا لأسباب اقتصادية كما رأى مالثس ، أو لكى يحول دون تجاوز السكان لموارد الطعام ، بل إنه يعارض هذه الزيادة لأسباب سياسية ، ولكى يحافظ على الاستقرار السياسى فى دولته . فهو كالبيولوجى الحديث يؤمن « بأن التنظيم الاجتماعى يجب ألا يهدف « إلى تحقيق » الحد الأقصى لعدد السكان ، بل الحد الأفضل والأنسب(١) » .

من أجل هذه الغاية يسعى أفلاطون إلى تنظيم هذه الزيجات ، ومن أجلها أيضاً يؤيد أنظمة ضابطة . وأمثلة ذلك أنه لا يوافق على إطالة حياة أصحاب الأمراض المزمنة بالوسائل الطبيعية الماهرة ، ويؤيد الإجهاض إذا حدث الاختلاط الجنسى خارج فترات العمر المقررة ، كما أنه فى بعض الحالات يؤيد قتل الأطفال(٢) .

ويمكن القول بوجه عام إن أفلاطون ، رغم اهتمامه بمشكلات الإنجاب ، فإنه أكثر اهتماماً بمشكلات التعليم . والمعروف عن الكتاب الذين يتناولون مسائل النسل ، أنهم يفرقون بين الطبيعة والتربية ، ويؤكدون أن الطبيعة لها الأهمية الأولى . أما أفلاطون فإنه يؤمن بالتربية أولا وقبل كل شىء ، ويؤكد أهمية الآثار العميقة

---

(١) انظر ص ٢١ من مؤلف Bateson
Biological Fact and the Structure of Society.

(٢) فى هذه النقطة انظر طبعة آدم (للجمهورية) ص ٣٥٧ — ٣٦٠

التى تحدثها تربية الشباب فى البيئة اللائمة : ولهذا فإن مخططه لإصلاح الزواج ومخططة لشيوعية الملكية يعتبران شيئاً ثانوياً بالنسبة لمخطه التعليمى(١) .

وإذا أخذنا مخطط أفلاطون لإصلاح الزواج فى جملته وجدنا أنه يتألف من عدة طبقات ويهدف إلى عدة أغراض . فهو مخطط لتحسين النسل ، ومخطط لتحرير المرأة كما أنه مخطط لتأميم الأسرة . وكذلك يقصد به الحصول على سلالة إنسانية أحسن ، وتحقيق حرية أكثر للمرأة والرجل تتيح لهم تنمية أعلى قدراتهم كما يقصد به أيضاً تحقيق تماسك للدولة ، أو أقل لحكام الدولة ، أكثر اكتمالا وأوفر حياة .

ومن السهل أن نتفق مع الأغراض الذى يقترحها أفلاطون لنفسه ، ولكن هناك بعض الصعوبة فى قبول الوسائل التى يتذرع بها لبلوغ هذه الأغراض . وفى

---

(١) يأخذ العالم (بيتسون) Bateson بنظام الطبقات الثلاث الذى وضعه أفلاطون على أنه نظام سليم من الوجهة البيولوجية ، على أساس أن النجاح شىء يورث . كما أن اقتراحه الخاص بتبديل المراكز لما يترتب على ذلك من وجود أشكال مستحدثه، (هو أيضا اقتراح سليم من الناحية البيولوجية . ويضاف إلى ذلك أن أفلاطون بينما نراه فى (الجمهورية) يؤيد زواج المثل بالمثل ، فهو فى (رجل السياسة) وفى (القوانين) يؤيد زواج المثل بغير المثل . وهو يقرر فى (رجل السياسة) أن زواج أصحاب الصفات المتشابهة يدعو إلى التدهور . وفى القوانين) يؤيد زواج الأضداد ، حتى يتم الاختلاط السليم فى الدولة كلها . وهذا التغير فى نظريته عن الزواج يتفق مع التغير فى نظريته العامة عن السياسة . ففى (الجمهورية) يؤيد الدستور المثالى والزواج المثالى ، أما فى المؤلفين التاليين فهو يؤيد الدستور المختلط ، كما سنرى . وكذلك يناصر الزواج المختلط . ومما هو جدير بالملاحظة أن أفلاطون فى كتاب (القوانين) يدعو إلى اتخاذ نوعين من الإجراءات التى تهدف إلى تحسين النسل ، أولهما فرض ضريبة على غير المتزوجين بعد سن الخامسة والثلاثين ، وثانيهما تبادل الشهادات الصحية بين العريس وعروسه . (٧٧١ هـ — ٧٧٢ أ)

هذا المجال كما فى المجالات الأخرى يستطيع المرء أن يوافق على مبادئ أفلاطون ومع ذلك ينبذ تطبيقها .

فهناك الكثيرون ممن يعطفون على مخططه لتحرير المرأة ، غير أن الحجة الأساسية التى يبنى عليها ذلك المخطط تثير شكوكهم . خذ مثلا ذلك الفرق بين الرجال والنساء . إنه لا يقتصر على أن الرجل هو الذى يودع والمرأة هى التى تلد ، وحتى إذا كان هذا هو الفرق الأساسى فإنه يخلق فروقاً أخرى عميقة الأثر . وكون المرأة مختلفة عن الرجل من حيث الجنس ليس شيئاً منعزلا فى طبيعة المرأة تختلف فيه دون غيره عن الرجل ، بل إن هذا الاختلاف يجعل لكيانها كله لوناً خاصاً . فهى بالطبيعة مركز حياة الأسرة ، ولا يمكن نقض هذه الحقيقة إلا بالقضاء على الأسرة ، وهو ممن لا يتردد أفلاطون فى دفعه . ثم إن الطبيعة قد هيأتها لوظيفة خاصة لا تقبل المرأة أبداً أن تنيب عنها فى أدائها دارا للحضانة . كما أن طول فترة نمو الأطفال وحاجتهم إلى التغذية والتربية (وهو شىء لا نظير له فى أطفال « الحيوانات الأخرى ») ، يجعلان القيام بهذه الوظيفة عملا يدوم مدى الحياة(١) . والمرأة غير المتزوجة فى مقدورها أن تدخل المجال المفتوح لأوجه النشاط فى هذا العالم ، أما المتزوجة فإن العمل الذى يشغل حياتها هو فى متناول يدها . ومن المؤكد أن السياسة السليمة للدولة ليست إلغاء الأمومة بل اعتبارها وظيفة يساهم بها صاحبها فى حياة المجتمع ، وفى هذه المساهمة بل وبواسطتها تأخذ المرأة مكانتها فى حياة المجتمع وتؤدى ما تتطلبه هذه المكانة ، وبذلك تصل إلى العدالة(٢) .

---

(١) فارن ، أرسطو ، السياسة ، ٢ ، ٥ ، ٢٤ ، ١٢٦٦ ب ٤ .

(٢) ليس من الضرورى أن نشير إلى أن كل هذا لا علاقة له بمسألة حقها فى التصويت ، ولكنه يتصل بمخطط أفلاطون لشغل النساء كلية فى الحياة السياسية والنشاط السياسى .

والقول نفسه يمكن أن يقال عن مخطط أفلاطون للزواج المؤقت الذى تشرف عليه الدولة . فالعلاقة بين الزوج والزوجة كالعلاقة بين الأم وطفلها هى فى الحقيقة مسألة تطول مدى الحياة ، ومن المستحيل أن يكون الاختلاط الجنسى هو كل المقصود من اجتماع الرجل والمرأة ، وبعده يفترقان . وقد يكون الباعث الأول على اجتماعهما هو هذا الاختلاط ، ولكن الهدف النهائى هو الصداقة التى تدوم ما دامت حياتهما كما يقول أرسطو . إن الرجل والمرأة إنما يرتبطان بدافع من المصلحة الدائمة فى الرفاهية المشتركة ، وهذه الصداقة أو الاتحاد الروحى الذى يخلقه الزواج الصحيح هو مؤثر من أعظم المؤثرات التى تعمل على خلق الحياة الفاضلة . إن أفلاطون عندما يذهب بتفكيره إلى حد إخضاع العاطفة الجنسية لتنظيم الدولة بقصد إنتاج سلالة أحسن ، إنما يعزلها عزلة غير حقيقية . ولكن ليس هذا هو كل ما فى الأمر بل إن أفلاطون بذلك التفكير يجعل من الفرد مجرد وسيلة إلى غاية فيما يتعلق بجانب من الحياة يرى الفرد أن من حقه الطبيعى فيه أن يكون غاية لنفسه . ثم إنه ينكر على الشخصية الإنسانية حقاً جوهرياً فى نطاق يكون فيه الإحساس بالشخصية أقوى ما يمكن ، ويتطلب فيه الإنسان بكليته ، جسمه ونفسه ، عقله وشعوره ، أن يجد إشباعاً لكل أفكاره وعواطفه وملذاته ، بل ولكل ما يغذى هذه الشعلة «الفانية». غير أن هذا النقد قليل الأهمية إذا قيس بالنقد الجوهرى الموجه إلى أفلاطون لأنه لا يعطى الطبيعة الحقيقية لرابطة الزواج حقها ، بينما نرى أرسطو فى كتابى (الأخلاق) و (القوانين) يتناولها فى عطف أكثر ، وكذلك إذا قيس بالنقد الموجه إليه لأنه يرفض التسليم بالحاجة إلى الأسرة وبقيمتها الأخلاقية .

فهو يلغى نظاماً قائماً فى سبيل خير يمكن اعتباره موضع شك . ويهدم باسم الوحدة مدرسة أخلاقية يتعلم فيها الإنسان واجبه فى سهولة أكثر لأن الواجب فيها يصطبغ بالمودة ويتأثر بالإحساس الشخصى . غير أن من خصائص أفلاطون ، كما

سنرى ، أنه فى تحمسه للدولة يتنكر للهيئات الأخرى . وربما كان النقد العام الموجه إلى نظريته السياسية أنها لا توفق بقدر كاف بين الوحدة والاختلاف .

النظرية العامة للشيوعية فى الجمهورية :

إن مخطط الشيوعية بأكمله سواء فيما يتعلق بالملكية أو بالزواج إنما يقوم على افتراض أننا يمكن أن نخطو خطوة كبيرة فى سبيل القضاء على الشرور الروحية بإلغاء الأحوال المادية التى يقترن بها وجود هذه الشرور . ويجب ألا يغيب عنا أبداً أن « التنظيم الغذائى » الروحى هو أول وأهم شىء فى أسلوب أفلاطون العلاجى ، غير أن من وسائله أيضاً أن يلجأ إلى الجراحة الباترة فيما يتعلق بالأشياء المادية . وبما أن بعض الشرور تقترن بأحوال مادية معينة ، فإن هذه الأحوال المادية هى فى نظره سبب الشرور الروحية إلى حد كبير . وبما أن القضاء على السبب يترتب عليه القضاء على النتيجة ، فإن أفلاطون يوطد العزم على إصلاح أحوال الحياة المادية إصلاحاً كاملا . وأمله أن يحصل من الناس على روح مختلفة وعلى إتجاه عقلى مختلف كل الاختلاف إذا ما أرغمهم على الحياة فى ظروف تغاير تماماً تلك الظروف المادية والخارجية القائمة فى نظام حياتهم . وأهم نقطة فى نقد أرسطو لهذه الفكرة هى أن الأمراض الروحية تحتاج إلى أدوية روحية ، فإذا ما علمت إنساناً معرفة الحقيقة أمكنه بالحقيقة التى فى نفسه أن يوجد صلة بين الأحوال المادية وبين كل ما هو خير ، بعد أن كانت تلك الأحوال نفسها مرتبطة بالشر . والأحوال المادية ليست أسبابا لأوضاع معينة بل هى أشياء تقترن بوجود هذه الأوضاع، كما أنها ليست قوى نشيطة بل ظروف مؤقتة، ومن العبث أن يصلح الإنسان ظروف الحياة إصلاحاً منقوصاً ، بل قل إن ذلك أكثر من العبث ، إنه إفساد وإضعاف .

فتحرير الناس من السخرة لا يترتب عليه بالضرورة أنك ستجعلهم يعيشون حياة روحية طليقة . إن المرء لا يسعه إلا التساؤل عما إذا كانت السخرة التى تتسم بها حياة أكثر الناس هى مسألة تتأثر بما يتلقونه من تدريب أخلاقى بقدر ماهى ضرورة مادية،وعما إذا كان زوالها يؤدى إلى «حياة الخنازير» أكثر مما يؤدى إلى حياة « الفائزين فى الألعاب الأولمبية » على حد تفكير أفلاطون .

ويتصف أفلاطون بما يشبه روح العصور الوسطى ، وهو خوف الزاهد من هذه الدنيا ومغرياتها . ولكنه فى الحقيقة لا يهرب من الدنيا ليقيم فى صومعته ، بل إنه يحب هذه الدار حباً يمنعه من التخلى عنها فى مقابل أى مكان آخر فى السماء ، ويفضل أن يحطم المخطط الذى تسير عليه أوضاعها ويعيد تشكيله حسبما يهوى . ومع ذلك فإن فى خلقه تبرماً بدنيانا البشرية كما أن فى خلق أرسطو روحاً تفضل أن تحاول تفسير الأمور على علاتها فى أحسن أوضاعها ، وتقبل فى مرح ما يمكن أن تهبه الحياة مؤمناً :

« بأن فى الشر بعض عناصر الخير

لو تنبه الناس إلى استخلاصها منه »

ولهذا يؤيد أرسطو الملكية الخاصة رغم مغرياتها على اعتبار أنها أساس الشخصية وأداة العمل الأخلاقي . وكذلك يبرر الأسرة مهما كان من قصورها على اعتبار أنها مدرسة للسلوك وتمهيد لوجود الدولة .

ومن السهل أن نتهم أفلاطون بمحاولة تحقيق نتيجة روحية بأساليب مادية ، وأن نقرر بأنه فى محاولته القضاء على أوضاع الرذيلة إنما يقضى على أوضاع الفضيلة . إلا أن جانب أفلاطون فى هذا الأمر هو جانب واحد ورأيه فيه يشتمل على نصف الحقيقة .

لقد كان خطأ بالغاً على أية حال أن يعتبر العقل شيئاً مستقلا عن بيئته المادية ، أو أن يؤخذ بالرأى المنقوص الذى يقرر « إن الأخلاق فى مجال الإصلاح الاجتماعى

هى شرط الشروط » . ومع أن شكسبير يتحدث عن عنصر الخير الكامن فى الشر ، إلا أنه إلى جانب ذلك يتحدث عن طبيعة الإنسان :

« التى تصطبغ بما تقوم به من عمل مثل يد المشتغل بالصباغة » ،

والذهاب إلى أن الأوضاع لا تحتاج إلى تغير وأن الخطأ يرجع إلى اتجاهاتنا العقلية ليس إلا « مخدراً يستخدم للمحافظة على القديم » . فالأشياء الخارجية التى تشتمل عليها الحياة كائنة فى الشعور ، ولا يقيم لها الإنسان وزناً إلا إذا كانت قائمة فى شعوره ومادامت فى شعوره فإنها جزء من ذاته ، والتصرف الذاتى يعنى تصرف الذات التى تعتبر هذه الأشياء جزءاً منها . والشعور بالذات لا يوجد بمعزل عن مشتملاته ، فإذا كان من بين هذه المشتملات أشياء خارجية شريرة فإن الذات التى تتولى التصرف سوف تقرر مصيرها وفق هذا الاعتبار .

وإذا أردنا أن نتوخى العدل فى حكمنا على أفلاطون وجب أن نذكر الحقيقة الصادقة المتضمنة فى نظريته وهى أن العقل يشكل نفسه وفق بيئته فيكون جميلا إذا عاش بين الجميل من الأشياء وقبيحاً إذا عاش فى وسط قبيح . وعندما نتحدث عن قدرة العقل على استخلاص الخير من الشر يجب ألا ننسى الحقيقة العكسية التى أحس بها أفلاطون إحساساً مرهفاً وهى أن الأشياء الشريرة تنفث شرها فى العقل . ومن الجائز أنه كان يغالى فى تأثير البيئة ، ولكن يجب أن نكون على حذر من الوصول فى إقلالنا من شأنها إلى الحد الأدنى . فالأحوال الاجتماعية تؤثر فى الأخلاق ، وما زالت هناك ملكية خاصة وأوضاع من الحياة العائلية تشوه العقل أو تعجزه . ولهذا فإن نقدنا لأفلاطون ، إذا كان لنا جرأة على النقد ، يجب أن ينصب على اعتقاده بأن بعض الأشياء تتصف بالشر مع أنها ليست بطبيعتها كذلك ، أكثر من أن ينصب على اعتقاده بأن للبيئة الشريرة أثراً ضاراً .

أن العناصر التى تضايقنا فى (الجمهورية) إنما ترجع إلى حساسية نفس كريمة ضايقتها الشرور أكثر مما تحتمل — من ملكية فاسدة إلى أنانية عائلية تنخر كالسوس

فى كيان المجتمع . وكلها فى واقع الأمر كانت شرورا حقيقية ، ولكنها مع ذلك لم تكن صلب الموضوع فى النظم الاجتماعية التى ساعدت على تشويهها(١) .

ومن الواضح أن موقف أفلاطون كان ينطوى على عنصر معين من الرجعية . فهو يعتقد أن النظم من إنتاج العقل ، ومع ذلك نراه ينبذ كثيراً من نظم الحياة المتحضرة ولا شك أن هذا يبدو شيئاً متناقضاً ، ومن الطبيعى أن نتساءل عن السبب فى أن يجىء التنكر لما ينتجه العقل من جانب مفكر يؤمن بقدرة العقل على الإنتاج ، وليس فى استطاعته نبذ ما ينتجه العقل إلا بدافع من الأفكار التى يكونها ذكاؤه . وهذا سؤال يجب على كل مصلح عاقل أن يسأله لنفسه . ولا يسعه إلا أن ينزعج لفكرة أن أفكار عقله تتعارض مع نظم خلقتها عقول أجيال كثيرة واحتفظت بها وحبذتها . ولكنه يقابل هذا السؤال بسؤال آخر . هل كانت هذه النظم من خلق عقل صائب ، عقل يعمل هادفاً إلى غاية صادقة ويتذرع فى عمله هذا بوسائل صحيحة ؟ إن الخطأ كالصواب قد يصبح شيئاً مستقراً ثابت الدعامة ، وكثيراً ما شاهدنا مقترحات يقترحها ذكاء جبار ويعززها نفوذ إرادة قوية وشخصية جذابة ، تأخذ طريقها إلى حياة شعب بأسره دون تمحيص صحيح أو مناقشة .

ويرى المؤرخ أن هذه الأشياء قد دخلت فعلا واستقر لهـا الوضع ولا يتردد فى الإيمان بقدسيتها ، بل ويتهم من يريدون هدمها بافتقارهم إلى الإحساس التاريخى الصحيح ، وبأنهم ينسون « أن الحاضر له جذور فى الماضى » . غير أن الفيلسوف

---

(١) إن أفلاطون ، كما يمكن أن يوصف بأنه لم يكن عضوياً بقدر كاف ، كذلك يمكن أن يوصف بأنه لم يكن مثالياً بقدر كاف . لقد كان يقظاً للشرور القائمة فعلا ، وشديد التألم منها ، إلى درجة أخفت عنه الجانب الأحسن من الأسرة وكل ما يحمله هذا النظام الاجتماعى من معنى . وبينما نرى أرسطو ، وهو أقل حساسية ،وأكثر تحرراً من أفلاطون ، يستطيع إبراز فلسفة للأسرة أو للملكية وللرواية التمثيلية ،فإننا نرى أفلاطون، رغم رغبته الملحة فى إيجاد فلسفة لهذه الأوضاع ، لا يفلح إلا فى نقده لها .

له الحق فى أن يتساءل لماذا جاءت هذه الأشياء ، وإلى أى سند يستند وجودها ، وما هو عنصر العقل الذى تعبر عنه . وإذا لم يرضه الجواب فإن من حقه الكامل أن يقترح ماذا كان يمكن أن يجىء بدلا منها،وما الذى يستند بقاؤه إلى سند حقيقى ، وما هو عنصر العقل الذى يجب أن يلقى تعبيراً ؟ ولكن التاريخ يستحق منا بعض الاحترام،وهو الشىء الذى لم يفعله أفلاطون إلا قليلا.فهوينبذ الكثير من التطورات التاريخية على أنها خطأ ، ثم يضع مكانها أفكاره الخاصة عما يجب أن يكون . وتقد أرسطو له فى هذه النقطة من النوع اللاذع الجاف ، فهو يقول : « يجب ألا ننسى أن من واجبنا أن نقيم وزناً لطـــول الزمن الذى سبق ، ولما تشهد به الأيام التى انصرمت ، ولم يكن ممكناً فيها أن يغيب عن الناس ما فى هـذه الأشياء من صواب وملاءمة»(١).ولكن الحقيقةأن أفكار أفلاطون عن«مايجب أن يكون» لا تنصرف دائماً إلى ما استحدث فىعصور متأخرة منأشياء لايعرف شىء عنها قدر انصرافها إلى ما زال عالقاً فى الذاكرة من مخلفات الماضى البعيد . لقد تحدثنا عن عنصر الرجعية فى موقف أفلاطون ، وكان ممكناً أن نتحدث أيضا عن عنصر العـــودة إلى أصول الأشياء . « فالدولة المزدهرة » يرى أفلاطون أنها تعانى من « الحمى » ، وأنها تحتاج إلى التخلص منبعض دمائها كماتحتاجإلى تنقية ، ويرى أيضاً أنها يجب أن تعود إليالبساطة ، ويقصد بهذا أن العناصر الزائدة عن حاجتها والتى لا تتسق مع العدالة يجب أن تبتر حتى يستطيع الكل أن يحقق هذ الاتساق . ولذا يعود أفلاطون بدولته إلى البساطة ثم يثبت له أن البساطة التى حققها فى هذا الشأن هى بساطة من نوع آخر — بساطة الإنسان البدائى . وهكذا يبدو أن أفلاطون قد وجد فى الرجوع إلى الوراء سبيله إلى التقدم . والمسألة هنـا مسألة مبـــدأ سليم القوى

(١) يقول أرسطو فى كتاب (السياسة) ، ٢ ، ٥ ، ١٦ (١٢٦٤ أ ٢ ،) قارن أيضاً ٧ ، ١٠ ، ٨ (١٣٢٩ ب ٣٣) :

« يجب أن ننتفع تماما بما سبق اكتشافه ، ونسعى إلى الحصول على مانراه ناقصا »

فى يد صاحبه عندما أقدم على تطبيقه ، وهنـــا يتساءل المرء ما إذا كان سقراط جاداً أكثر منه ساخراً عندما قال إنه قد عثر فى « مدينه الخنازير » على النوع الصحيح السليم البدن، وهذه النزعة تبرز مرة بعد الأخرى فى آراء افلاطون فالموسيقى يقصرها على التعبير البسيط المباشر عن الانفعالات البسيطة بواسطة آلات بسيطة ويختفى منها عنصر التعقيد والتفكير العميق ، وتحتل موسيقى القرب الحماسية مكان المقطوعات الموسيقية الكثيرة الحركات . ويبرز العنصر البدائى أيضاً فى نظرية أفلاطون الطبية ، فعندما يقرأ المرء فيها عن أن من واجب الطبيب أن يترك أصحاب الأمراض المزمنة لمصيرهم المحتوم ، فإن ذلك يذكره بما يفعله الهمج للتعجيل بموت الطاعنين فى السن وذلك بتركهم يموتون جوعاً (١) . وفى نظام الشيوعية الذى يقترحه أفلاطون نتبين العناصر البدائية فى وضوح كامل مرة أخرى. ولقد سبق لنا أن ذكرنا أن دراسة الأنثروبولوجيا لم تكن شيئاً غير معروف فى أثينا القرن الخامس ، وقد رأينا أن المفكرين المتطرفين فى الإصلاح كانوا يقررون بعض الأوقات أنهم عثروا على ما يفيدهم فى إعادة بناء المجتمع بين « شعوب الطبيعة » التى تمثل فى نظر العصر الحديث صورة اليونان نفسها فى العصور القديمة . وبالمثل يبدو أن أفلاطون كان ميالا إلى إعادة تشكيل اليونان بتجديد طفولتها . وإنك لترى فى الأساس الذى تقوم عليه شيوعية (الجمهورية) شيئا من «الموائد المشتركة» الإسبرطية ،وشيئا من عاداتها فى الزواج (٢)

---

(١) والمبدأ الذى يسير عليه أفلاطون فى هذا الاقتراح هو أن الفرد الذى من هذا الطراز « لا حق له فى الحياة » . فحق الحياة قاصر على المواطن الذى يستطيع خدمة الدولة .

انظر كتاب « مبادىء الالتزام السياسى » تأليف جرين Green حيث يعرض لرأى أفلاطون ويصححه .

(٢) الواقع أن إسبرطة احتفظت فى بعض النواحى بعادات قديمة كانت الدول اليونانية الأخرى قد تخلت عنها لأنها لم تعد متمشية مع درجة نموها .

ليس هـــذا فحسب بل إنك تلمح أيضاً أن أفلاطون كان ملماً بعض الشىء بما كان مزعوما عن عادة الاشتراك فى الزوجات بين الشعوب القديمة، وأنه يشير إلى الاشتراك فى الملكية الذى يختص به مجتمع القرية . وحتى فى فكرة أفلاطون عن وحدة دولته المثالية يكمن عنصر الرجعية ، فهى فى نظره قبيلة أو دولة تتكون من جزع واحد تربط أعضاءها رابطة الدم . ويبدو أنه من السهل أن تتهم أفلاطون بارتكاب خطأ فى التسلسل الزمنى ، أو بأنه قلب التاريخ ، وهنا نقرر أنه يبدأ حجته بإرجاع وحدة الدولة إلى الشعور بالمصلحة الاقتصادية فى حين أن هذه المصلحة هى الرابطة النهائية التى يحس الناس بها ، ثم ينتهى إلى أن هذه الوحدة تعتمد على صلة القرابة العاطفية فى حين أن هذه الصلة هى أول شكل فج للوحدة يربط الناس بعضهم بعضاً دون أن يحسوا . وإلى جانب أن مثل هذه الحجة هى على هذا الاعتبار حجة خاطئة لأن أفلاطون يبدأ منطقياً لا تاريخياً بالدافع الاقتصادى ، فإن الاتهام الموجه إليه يشتمل على عنصر من الحقيقة ، وهو أن الرجوع إلى وضع القبيلة يوحى حتماً بفشله فى رؤية الوضع التاريخى السليم .

ومخطط الشيوعية الذى يقترحه أفلاطون يثير عدة أسئلة أخيرة . فهل يتفق هذا المخطط مع الحرية الإنسانية والشخصية الفردية أو أنه يهدم هذه الشخصية ؟ وهل يتمشى نظام الحكم المطلق الفلسفى الذى يقوم عليه هذا المخطط مع نظام الحقوق الفردية ؟ ألا يضحى أفلاطون بالحرية فى سبيل الإخاء من جراء ما يسميه أرسطو توحيداً متطرفاً للدولة ، ويضحى المساواة فى سبيل الكفاية بإقامة نظام الملوك الفلاسفة ؟ من المؤكد أن أفلاطون يهدف إلى هدم الفردية المجردة ، وإلى إلغاء الحقوق الفردية كما يفسرها مبدأ « الحق مع القوة » ، وإلى عدم الاعتراف بالحرية بمعنى « أن يفعل المرء ما يشتهى » . ولكن من المؤكد أيضاً أنه من الناحية الأخرى يهدف إلى ضمان الشخصية وتنميتها بالمعنى الحقيقى لهذه الكلمة وإلى ضمان

وتنمية الحقوق والحرية التي تحتاج إليها هذه الشخصية . فالفرد في حقيقة أمره ، وكما رأينا ، هو جزء من مخطط وعضو في كل . وهذه الفكرة عن الفرد متضمنة في فكرة تتناول العالم كله وتقرر أن للأشياء مبرراتها النهائية .

ولأن العالم كل متناسق ، ومخطط واحد لا مجموعة من الوحدات ، فإن الفرد لا يمكنه الوقوف منفرداً بنفسه ، بل إن كيانه وقف على مكانه في الكل الذي ينتمي إليه ، وعلى ما يقوم به من دور في مخطط معين داخل حدود هذا الكل . وبناء على هذه الفكرة فإن الحرية تعني حرية أداء هذا الدور دون قيد ، وتكون حقوق الفرد هي تلك الظروف اللازمة لقيامه بدوره والتي لابد من توفيرها له إذا أريد له أن يفعل ذلك في اتقان . ومن المؤكد أن أفلاطون يسعى إلى تحقيق حرية بهذا المعنى وظروف من هذا النوع . وهو يقصد بنظام الشيوعية كله أن يحرر الفرد من كل شيء يمنعه من احتلال مكانه الصحيح في مخطط الدولة الذي صممه لتوفير هذه الظروف ، أو بعبارة أخرى لضمان هذه الحقوق اللازمة لأن يؤدي الفرد وظيفته في ذلك المخطط أداء إيجابياً . وقد يرد على ذلك بأن الفكرة التيلولوجية (إن للأشياء مبرراتها النهائية) تختزل عمل الفرد وتقصر وجوده وعمله على ناحية واحدة هي ناحيته كجزء من كل . وإجابتنا على ذلك أن العكس هو الصحيح . فهذه الفكرة لا تختزل الفرد بل تمد آفاقه وتوسع مجاله . والذات الإنسانية تتسع بقدر اتساع مصالحها ، والفرد يكون في أضيق حدوده عندما يقف بمفرده دون أن تكون له مصالح خارج نطاق نفسه، ويكون في أوسع حدوده عندما يعمل كجزء وينظر إلى نفسه وإلى مصالح الكل الذي هو جزء منه على أنها شيء واحد . وكلما اتسع الكل الذي يستطيع الفرد أن يعمل فيه كجزء ازداد مجموع مصالحه وعظمت

شخصيته . وعندئذ يكون شعار الحياة « عش فى أوسع نطاق من الزمالة وساهم فى أكبر عدد من المصالح »(١) .

ليس من الضرورى إذن أن نضحى بالحرية فى سبيل الإخاء ، بل العكس هو الصحيح ، فالإنسان عن طريق الإخاء يستطيع الوصول إلى أكمل استخدام لقدراته ، ولهذا يستخدمها فى أكثر ما يكون من الحرية . وليس فى معاملة الفرد كجزء من مجتمع قضاء على أية حقوق ، فالحقوق يكتسبها الفرد على أساس عضويته فى المجتمع ، وتلك الحقوق هى الظروف التى يوفرها له المجتمع حتى يقوم بعمله كعضو فيه . والفكرة التيلولوجية هى « أساس كل نظرية سليمة عن الحقوق(٢) » لأنها تتضمن فكرة أن الفرد هو عضو فى المجتمع يسعى إلى تحقيق غايته ويضمن له المجتمع تلك الظروف اللازمة لمثل هذا العمل . ولقد كان أفلاطون واثقاً من أن فلسفته لا تنطوى على أية تضحية بالفرد أو الحرية أو الحقوق ، وكان يناقش هذه النقطة مسترشداً بالسعادة . فقرر أن حكامه سعداء ، أو أنهم يتمتعون بشعورهم أن المجال أمام شخصياتهم كامل طليق عندما يعملون فى مكانهم المعين داخل الدولة(٣) . يقول أفلاطون : « فى الدولة الصحيحة ينمو الفرد ويحقق المصلحة المشتركة إلى جانب مصلحته الخاصة » .

---

(١) « من المؤكد أيها الإخوة أن الزمالة هى الجنة ، وأن انعدامها هو الجحيم . الزمالة هى الحياة وانعدامها هو الموت . إن ماتفعلونه على الأرض إنما تفعلونه من أجل الزمالة ، والحياة المنبعثة منها تعيش إلى الأبد ، وكل واحد منكم جزء من هذه الحياة ،يبقى ما بقيت ، بينما تزول من الأرض حياة الكثيرين » . (من كلام وليام موريس فى « حلم جون بول ») .

« إذا لم تكن جزءا من أحد ، فإنك لاتكون شيئا . وأنا كذلك ، وسوف أعتبر نفسى لاشىء إلى أن أصير جزءا من هذه الدنيا أساهم بالعمل فى الحفاظ على ذلك الكل » (من كلمات « دون » فى خطاب مقتبس فى كتاب « الحياة » تأليف وولتون) .

(٢) ص ٥٧ نبذة ٣٩ من كتاب « مبادىء الالتزام السياسى » تأليف جرين .

(٣) أما كون حكام الدولة المثالية سعداء حقا فهذه مسألة أخرى .

وقد سبق الإشارة إلى الموضوع فى هامش سابق من هذا الفصل .

أين إذن نقطة الضعف فى شيوعية أفلاطون فيما يختص بحرية الفرد ؟ وإذا سلمنا بأن لأفلاطون فكرة سليمة عن معنى الشخصية ، وفكرة سليمة عن الحقوق (وهى الظروف التى تتيح للفرد مجال النشاط الحر على اعتبار أنه جزءمن المجتمع)، إذا سلمنا بكل هذا ، ألا يوجد بعض الخطأ فى تعليله ؟ إنه يبدأ بنظريات سليمة ، أليس من الجائز هنا كما فى الأمور الأخرى أن تكون هناك عيوب فى تطبيقها ؟ .. يبدو أن هناك عيبين : أولهما أنه مع التسليم بأن الذات الإنسانية يجب أن تنمو وتمد فروعها هنا وهناك ، فمن الواجب أن نسلم أيضاً بأن الذات يجب أن يكون لهاجذر. وإذا كان امتداد المصالح أمراً مرغوباً فيه ، إلا أن هذا الامتداد يكون عديم الجدوى إلا إذا كان أساسه قائماً فى شخصية قوية وفى الإحساس الواعى لهذه الشخصية بذاتها الفردية . فإذا لم يوجد هذا الإحساس بالذات ، أصبح كل ارتباط للذات الإنسانية بطائفة واسعة المدى من المصالح أمراً لا قيمة له وانعدمت نتيجته . وخطأ أفلاطون هو أنه نسى الأساس فى تصوره للبناء القائم فوقه ، وأنه فى اتخاذه امتداد الذات الإنسانية هدفاً ، غاب عنه أنها يجب أن تكون قبل ذلك قد وطدت مركزها(١) . وفى كثير من الأحوال يكون صحيحاً أن العقل التافه الذى لا يحس بفرديته هو الذى يسوى بين نفسه وبين مصالح واسعة المدى ، وأن الإحساس القوى بالشخصية، حتى إذا اقترن بضيق فى المدى ، فإن فى مقدوره أن يذهب إلى حدود أبعد وأن يفيد العالم أكثر مما تفيده الغيرية الضعيفة . ومن الواجب أن نوفق بين البعثرة أو الامتداد كما تتمثل فى النوع الأول وبين التركيز كما يتمثل فى النوع الثانى ، وينبغى علينا أول كل شىء أن نعرف أنفسنا كأفراد مستقلين حتى نستطيع بعد ذلك أن نرتفع إلى ما هو أعلى من هذه المعرفة ، وأن نعرف أنفسنا كجزء من نظام أكثر

(١) يقول (نتلشب) Nettleship إن أفلاطون يهتم بفضائل « روح الجماعة » الى درجة تنسيه أن « الجماعات لاضمير لها » .

اتساعاً ، نخدم غرضاً أفسح مدى . هذه القدرة على معرفة أنفسنا كأفراد مستقلين هى التى يهدمها أفلاطون عندما يلغى الملكية والأسرة لأن هذين النظامين هما الأسس التى يقوم عليها أى إحساس واع بالذات الفردية .

يتضح من هذا أن إحدى نقطتى الضعف فى شيوعية أفلاطون هى أنها ، بإلغاء أساس أى شعور بالذات ، تجعل من غير الممكن أن يوجد ذلك الشعور الصحيح بالذات الذى يريد أفلاطون أن يغرسه . إنها تنكر على الفرد حقاً يعتبر شرطاً لازماً لتفكيره وعمله كعضو فى المجتمع يعبر عن مشيئة اجتماعية ، وذلك لأنها تحرمه مما يعتبر شرطاً ضرورياً للتفكير والعمل على الإطلاق ، وللتعبير عن أية مشيئة .

أما نقطة الضعف الثانية التى يمكن أن نتبينها فى تعليل أفلاطون فهى أنه يشترط على الفرد ألا يسوى بين نفسه وبين أى مخطط أو هيئة أقل من مخطط الدولة ، وهذا شرط أعلى من أن يحققه الإنسان ، فكل فرد يقرن نفسه، بل ويجب أن يقرن نفسه بمخطط أقل وبهيئة أضيق – ألا وهى الأسرة . حقيق أن الدولة هيئة « كل واحد منا جزء منها » ، ولكنه حقيق أيضاً أنها هيئة تضم هيئات ، وكل واحد منا جزء من هذه الهيئات . ذلك هو الدرس العظيم الذى يعلمه أرسطو . وصحيح أيضاً أن الدولة من إنتاج العقل – وأنها عقل متجسم فى منظمة لها كيان خارجى ، ولكن ليس صحيحاً أن وحدة الدولة هي نفس وحدة العقل المنفرد ، أو أن العقل يجب ألا يتجسم إلا فى منظمة واحدة هى « الجمهورية الواحدة التى لا تتجزأ » .

هذا النقد الذى وجهناه إلى شيوعية أفلاطون يمكننا فهم معناه ومدى انطباقه فى وضوح أكثر إذا وضعنا أنفسنا فى وضع يقترحه أفلاطون نفسه واعتبرنا الدولة كائناً عضوياً – أو بعبارة أخرى إذا اعتبرناها كلا مكوناً من أجزاء هى أعضاؤه

التى تعمل لبلوغ هدف واحد(١) . ولقد اتخذ الجسم الإنسانى نمطاً يمثل هذا الكل لأن أجزاءه كلها هى أعضاء تعمل من أجل الحياة . وتطبيق نظام الكائن العضوى على الدولة شيء ضرورى وله قيمته ، فهو ضرورى لأنه يعطى فكرة صحيحة عن نوع الوحدة التي توجد فى الدولة ـ وهو شيء له قيمته لأنه ترياق لمقاومة الأفكار التي تقرر أن وحدة الدولة هى شيء قانونى فى جوهره وتعاقدى فى شكله . ولقد استعار الفكر السياسى الحديث من علم البيولوجيا فكرة عضوية عن الدولة عارض بها فكرة العقد القانونية التى كان يأخذ بها المفكرون من أمثال هوبز ولوك ، شأنه فى ذلك تماماً شأن أفلاطون الذى استمد فكرة مماثلة من مبدأ التليولوجية معارضا بها فكرة السفسطائيين عن أن الدولة « شيء متواضع عليه ».وتأكيد الطابع العضوى للدولة كما يؤخذ به الآن وكما أخذ به أفلاطون من قبل هو أمر ينطوى على عدالة وفائدة . فالفكرة التعاقدية تحط من قدر الدولة وتجعل منها شركة تجارية تربط أعضاءها بعضهم بعضاً رابطة اختيارية بحته من المصلحة الذاتية . فكأن هؤلاء الأعضاء قد أودعوا أموالهم فى مؤسسة سموها الدولة لأنهم رأوا أن هذا العمل يدر عليهم ربحاً ، فإذا ما اتضح لهم أن الأمر ليس كذلك ـ أو أنها لا تجزى « الرجل القوى » على حد تعبير السفسطائيين ـ كان فى مقدورهم

---

(١) « عندما نتكلم عن الكائن العضوى فإنما نعنى :

ا — كيان حى يتكون من أجزاء مختلفة فى النوع .

ب — أن هذه الأجزاء، نظرا لاختلافها،فإنها تكمل بعضها بعضا وتعتمد على بعضها بعضا.

جـ — أن سلامة الكل تتوقف على سلامة أداء كل جزء لوظيفته الخاصة .

والدولة ليست كائنا عضويا بل تشبه الكائن العضوى لأنها ليست كيانا جثمانيا . بل هى كيان عقلى — اتحاد بين عقول مختلفة لبلوغ هدف مشترك . غير أن هذا الكيان العقلى يشبه الكائن العضوى لأن بلوغ الهدف المشترك يتوقف على الأداء المتبادل لوظائف الأجزاء المختلفة » .

(ص — ١٠٧ من كتاب « الفكر السياسى فى انجلترا من هربرت سبنسر إلى الوقت الحاضر — للمؤلف) .

الإنسحاب من الشركة ، بل إنهم لا محالة فاعلون(١) . أما فكرة أن الدولة كائن عضوى فإنها على عكس ذلك تقرر أن الرابطة بين أعضاء الدولة هى رابطة حيوية لا اختيارية ، وأن وحدتها ليست من صنع الناس فيستطيع الناس فصمها ، بل هى نتيجة حتمية للطبيعة البشرية وللحاجات البشرية . وتقرر أيضاً أن أعضاء الدولة ليس فى مقدورهم التخلى عنها كما أن أعضاء الجسم لا تستطيع أن تنفصل عنه ، وأن انحلال الدولة يعنى موتها بقدر ما يعنى موت أعضائها . وكما أن هذه الفكرة تربط الفرد بالدولة على اعتبار أنها خلاصة وجوده وثمرة طبيعته ، فهى بالطريقة نفسها تربط الفرد بالفرد والمواطن بالمواطن .

وبما أن مواطنى الدولة هم أعضاء فى كل واحد ، فهم على هذا الأساس زملاء لبعضهم بعضاً ، وكما أن كل أعضاء الجسم تتألم إذا تألم واحد فيها ، فإن كل طبقات الأمة يصيب حياتها التدهور إذا تدهور حال طبقة منها(٢) . وعلى هذا يجب أن يتولى أقوياء الأمة تعليم ضعفائها ومساعدتهم لأن ذلك هو الشرط الذى تتوقف عليه رفاهيتهم . وهكذا تعلو فكرة الصالح العام وفكرة الوحدة الحيوية على فكرة المصلحة الذاتية وفكرة العلاقة العارضة المؤقتة بين أعضاء الدولة .

---

(١) قارن « آراء عن الثورة الفرنسية » تأليف بيرك . حيث يقول المؤلف « يجب ألا ينظر للدولة على أنها لا تعدو أن تكون اتفاقا حول اشتراك فى تجارة للفلفل أو البن أو القماش أو الطباق ، أو أية مؤسسة من هذا الطراز الدنىء ، يباشرها أصحابها لمصلحة مؤقتة ويحلونها إذا تراءى لهم ذلك » .

(٢) إن فكرة الكائن العضوى كما تتمثل فى أفلاطون وأرسطو تنطوى على عيب وهو أنها تفرض وجود أعضاء يعتبرون وسيلة لحياة الباقين ، ولا يساهمون فى هذه الحياة . ومع ذلك فإن أفلاطون يصل من فكرة أن الدولة كائن عضوى إلى نتيجة معينة هى أنه فى حالة الكائن العضوى يجب أن يكون هناك تناسب بين الأجزاء بحيث يلائم كل عضو منها العضو الآخر وتلائم الأجزاء مجتمعة الكل الذى يتألف منها، فلا ينمو أحد الأجزاء أكثر من اللازم فيضار كل جزء آخر — كذلك حال الدولة فيجب أن يكون هناك تناسب بين الطبقة والطبقة كما يجب أن تنسق كل الطبقات مع صالح الكل .

وتسيطر فكرة الصالح العام على أفلاطون ، ولهذا يفترض فى حكام دولته صفة الشعور الصادق بهذا الصالح العام ، كما أن الوحدة فى نظره أمر حيوى جداً . فيقول «ليس هناك خير أعظم من ذلك الذى يشد الدولة إلي بعضها بعضاً ويجعل منهاوحدة» غير أن أفلاطون متهم بالمغالاة فى الفكرة العضوية ، « وبأنه تطرف فى توحيد الدولة » . فالنظرية العضوية الصحيحة عن الدولة يجب أن تسلم بأن صفة الكائن العضوى ، مع أنها تنطبق على الدولة إلى حدما ، بل وتنطبق عليها أحسن من أية صفة أخرى ، إلا أنها لاتنطبق عليها انطباقاً كاملا(١) . ففى المقام الأول ، إذا كانت الدولة كائنا عضويا ، فإنها كائن تملك أجزاؤه إرادة ، وتتطلب التعبير عن هذه الإرادة التى تمتلكها ، وهذا بدوره يكسبها حق الملكية الخاصة لأنها الوسيلة التى تستطيع بها ومن خلالها أن تعبر عن إرادتها . ويجىء بعد ذلك أن الدولة كائن عضوى تنتمى أجزاؤه إلى عضوية كائنات عضوية أخرى . ومثل ذلك أنهم أعضاء فى أسرة ، والأسرة كائن قد يكون هدفه إضافياً بالنسبة لهدف الدولة ، ولكن لايمكن التضحية به فى سبيل هدف الدولة . وأى كائن عضوى كالأسرة يشبع حاجة حيوية فى الطبيعة الإنسانية يجب ألايعسه ما يقضى عليه مهما بدا وجوده لأول وهلة خطراً على الوحدة العضوية للدولة . غير أن الحماس للدولة قد تملك أفلاطون وأصبح كالتاريلتهم كل شىء ليس من الدولة(٢)

---

(١) إن أية نظرية عضوية قائمة كلية على البيولوجيا لاتسلم بالناحية الأخلاقية للدولة كمجتمع يتعمد توجيه نفسه نحو فكرة الخير . أما فكرة أفلاطون العضوية فإنها تقوم على أساس المبدأ القائل إن لكل شىء سببا نهائيا ، وهى تسلم بهذه الناحية الأخلاقية . ولهذ فإن صفة الكائن العضوى كما استعملها أفلاطون تغطى ناحية من نواحى الدولة لاتغطيها الصفة نفسها عندما استعملها هربرت سبنسر .

(٢) فى هذا الشأن كان أفلاطون متمشيا مع روح إسبرطة حيث « لم يكن هناك أية هيئات اجتماعية بين الدولة والفرد ، أو أن أمثال هذه الهيئات كانت قد أصبحت مجرد وسائل آلية لتقسيم المجتمع إلى أقسام صغرى » . ولقد كان الوضع غير ذلك فى أثينا ـ وسنرى فيما بعد أن أرسطو كان متمشيا مع نظام أثينا .

والنار لاتستثنى فى طريقها شيئاً ، ولهذا كان أفلاطون لايطيق أية استثناءات تعترض سبيل الوحدة العضوية للدولة . وهذا الاتجاه العقلى ليس قاصراً على أفلاطون أو على المجال النظرى، بل إنه فى فترات مختلفة من تاريخ العالم قد لعب دوراً عظيماً فى الحياة الفعلية للجنس البشرى . ففكرة أن الدولة هي الكائن العضوى الوحيد الذى يجب أن يضحى فى سبيل جلالته بكل الكائنات العضوية الأخرى هى فكرة تميزها القرن السادس عشر كما تميز بها جزء كبير من عصر الثورة الفرنسية . وقد يبدو من الشاذ أن نتحدث عن حركة الإصلاح الدينى التى قامت فى القرن السادس عشر على أنها حركة أفلاطونية ، غير أنها من إحدى النواحى تعتبر جزءاً من حركة عامة نحو مركزية الدولة اتجهت إلى هدم كل المنظمات الأخرى غير الدولة أو إخضاعها إخضاعاً كاملا وهى حركة تمثلت فى رسوليها لوثر وماكيافللى . فمن ناحية هاجمت هذه الحركة نظام الكنيسة محاولة الانتقام من العصور الوسطى التى كانت قد جعلت من الدولة شيئاً تابعاً ، وذلك بأن أقرت لها بالمكانة العليا، ومن ناحية ثانية قضت على الهيئات الاجتماعية القديمة التى كانت قائمة فى العصور الوسطى كالمقاطعات وأقسامها فى إنجلترا وأقامت بدلا منها مندوبين تعينهم الدولة . وكذلك يلاحظ فى الثورة الفرنسية نفس التأثير الذى تتميز به حركة تتجه إلى المركزية فقد حطمت ثورة ١٧٨٩ ذلك الحكم المطلق العاجز الذى تميز به العهد البائد ، ولكنها لم تقم بدلا منه إلا طغيان الجمهورية الذى سحق كل شىء تحت أقدامه . أما الكنيسة وهى التى كانت الملكية الفرنسية قد حاولت دائماً أن تخضعها لنفوذها متذرعة فى ذلك بما كانت . تسميه « حريات الكنيسة الفرنسية(١) » ، فإن « الجمهورية الواحدة التى لاتتجزأ » قد قضت عليها قضاء تاماً .

---

(١) يقصد إبعاد الكنيسة الكاثوليكية الفرنسية عن الخضوع الكامل للبابا .

والحجة التى استخدمت فى تجريد الكنيسة من ممتلكاتها هى حجة لها دلالتها ، وهى أن الكنيسة هيئة تشكل خطراً على وحدة الدولة بفضل ما لها من إيرادات(١) .

وهناك نتناول مشكلة حيوية وهي علاقة الدولة بالهيئات الاجتماعية . ولقد شغلت هذه المشكلة عقول الناس فى السنوات الأخيرة ، كما قيل الكثير عن الشخصية الحقيقية للجماعات ، وعن نشأتها التلقائية ونموها ، وعن حقوقها الكامنة فيها . ومما يتصل بهذا النقاش ويساعد على فهم أفلاطون أن نبين المكانة التى كانت للهيئات الاجتماعية فى نظر القانون وفى المجال الواقعى فى بلاد اليونان . لقد كانت هناك هيئات اجتماعية داخل المدينة اليونانية مثل العشائر والقبائل يرتبط أعضاؤها برباط العبادة المشتركة ، ويمتلكون الأرض وغيرها من العقار ملكية شيوعية .

يقول العالم فيلاموفتز عن هذه الهيئات :

« كل مجتمع من هـــذه المجتمعات هو كائن حي تستمر حياته ما دام أعضاؤه يستمدون الحيوية من شعورهم بما بينهم من مشاركة . وما الدولة نفسها إلا أوسع هذه المجتمعات وأكثرها شمولا ، فإذا لم تحافظ على المجتمعات الأخرى التى تعيش إلى جوارها وتحت نفوذها فإنها تهدم مبرر وجودها . والمواطن الفرد يشعر بأنه عضو فى حلقات كثيرة بعضها أكبر وبعضها أصغر . والعنصر الحى الذى يكمن فى كل من هذه المجتمعات يبرز نفسه لليونانيين فى صورة إله ، أو بعبارة أدق ، إنهم يشعرون بأنه شيء إلهى لأنه حى ، وما دام حياً فإنهم فى آخر الأمر يسمونه شخصاً .

---

(١) إن سياسة الحكومة الفرنسية نحو الكنيسة ، وسنها لقانون الهيئات فى السنوات الأخيرة ــ يوضحان النقطة نفسها . ففرنسا تسير على تقليد أفلاطونى هو معارضة وجود الهيئات (إلا إذا سجلت ورخصت لها الدولة) .

أما إنجلترا فإنها تميل أكثر إلى الأخذ بمبدأ أرسطو وتقبل وجود هيئات ومجتمعات كثيرة داخل الدولة .

ولهذا فرغم أن اليونانيين لم يصلوا إلى فكرة واضحة عن أن الهيئة الاجتماعية هي شخصية قانونية ، إلا أنهم اعتبروا الجماعة شخصاً ما دام لها إله تعبده شأنهم فى هذا الأمر شأن أديرة الرهبان فى العصور الوسطى إذ كان كل واحد من هذه الأديرة يميز شخصيته بالقديس الذى ينتمى إليه . ولهذا فإن العشائر والقبائل القديمة فى أتينا رغم فقدانها لطابع الجماعات القائمة على القرابة فإنها ظلت قائمة لأنها كانت أشخاصاً أو لأن إلهها كان شخصاً ، ولا يمكن القضاء عليها إلا بالقتل . وفى عهد كليثينيز عندما قسمت المدينة إلى أحياء فإن هذه الأحياء رغم كونها وحدات محلية مفتعلة فإنها سرعان ما اعتنقت عبادة خاصة وأصبح لكل منها أملاكه الخاصة وخزانته الخاصة ، بحيث أصبح مجتمعاً حياً لا مجرد قسم إدارى ، وفى وضعه هذا كان يحتفظ بسجل المواطنين ويختار قائمة المرشحين لمجلس الشيوخ ويؤدى كافة المهام الكثيرة التى كان على كل حى أن يقوم بها فى حياة أتيكا .

ويضاف إلى العشائر والقبائل تلك الهيئات الدينية التى تتكون لعبادة إله جديد أو ممارسة شكل جديد من العبادة فالإله ديونيسس له أتباعه ، وشعائر أورفى لها حلقاتها . وأخيراً كانت هناك الجماعات الصناعية والتجارية التى تستطيع كل منها أن تكون هيئة تعبد إلهاً أو بطلا دون أن تصبح نقابة خاصة ، وبهذا تصل إلى مستوى المجتمع الواعي . كل هذه حقائق لا نكاد نتبينها فى فلسفة أفلاطون ، ولكنها حقائق يعترف بها أرسطو فى نظريته فيتحدث عن رجال القبيلة ورجال الحى وهم يكونون هيئات تعتبر أجزاء أساسية فى الدولة ، كما يتحدث عن الأسرات والقرى على أساس أنها أعضاء تشكل فى مجموعها الدولة .

وكما أن أفلاطون ، بدافع قوى من شعوره بأهمية وحدة الدولة الوثيقة لا يقبل وجود أية هيئات أخرى ، فإنه أيضاً لا يطيق وجود عضو فرد لا يكون أداة تخدم حياة الدولة . والخدمة الاجتماعية هى دليله الوحيد ، فليس هناك مكان فى الدولة

لأعضاء لا ينفعون ، وكل عنصر من عناصر المجتمع يجب أن يجند لخدمة الدولة ، أما العنصر الذى لا يمكن تجنيده والذى لا يصلح للخدمة فهو عنصر « غير عادل » ويجب أن يزول . هذا الشعور بما للدولة على كل مواطن من حق كبير يفسر الكثير من ملامح (الجمهورية) . فهو يوضح موقف أفلاطون من ذوى الصحة المعتلة : إنهم عاجزون عن خدمة الدولة والأفضل أن يموتوا . ونغمة الكفاية فى مجال الخدمة الاجتماعية هنا أقوى من أن يتحملها فكرنا الحديث ، كما أن هذا التطبيق للفكرة العضوية عن الدولة يبدو لنا انحرافاً ، فنحن نميل إلى القول بأن الدولة ، نظراً لكونها وحدة من الناحية العضوية،فإن من واجبها أن تأخذ بيد الضعفاء من أعضائها وتعالج عيوبهم ونواحى القصور فيهم بالعلاج الذى تستمده من اكتمال حياتها المشتركة ، مؤمنة بأن حياة الكل سوف تكون أكثر ازدهاراً ورقة لأن أمثال هؤلاء الأعضاء ، وهم لا يعجزون عن المساهمة فى حياة الدولة بطريقتهم الخاصة ، قد وجدوا من الدولة عوناً ، واعترافاً بكيانهم . أما أفلاطون فهو على النقيض من ذلك يقرر أن الدولة على اعتبار أنها كائن عضوى عامل ، فإن كل عضو من أعضائها يجب أن يعمل فى كفاية ويحمل نصيبه من الحمل ، وإلا فإن عليه أن يرحل . إن فكرة الوظيفة الخاصة تجعله متشدداً فى موقفه ، فهو لا يقبل أن تؤثر الرحمة الزائفة فى صفة العدالة ، وكثيرا ما يتحدث عن « ذكور النحل » أو أولئك الذين يعيشون عالة على غيرهم واصفاً إياهم بأنهم آفة الدول القائمة فعلا ، ولهذا فإنه يوطد العزم على ألا يكون لأمثال هؤلاء مكان فى دولته ، وهذا هو أساس دعوته إلى تحرير المرأة لأن هذا التحرير هو الوسيلة الوحيدة لتحويل جنس قضى عليه أن يعيش عالة على غيره إلى طائفة من النحل العامل . وهذه الفكرة أيضاً هى أحد الأسس فى معالجته للفن ، فالفن يجب أن يكون نوعاً واضحاً من الخدمة الاجتماعية، ولهذا يجب أن يخدم غرضاً اجتماعياً واضحاً ، وأخيراً فإن هذه الفكرة هى أحد أسباب نظريته عن

الشيوعية ، لأن الشيوعية هى وسيلة من وسائل إزالة كل العوائق التى تحول دون تحقيق أكمل الخدمات وأكفئها فى أعلى أجهزة المجتمع وأكثرها مسئولية(١) .

وفى ثورة أفلاطون على ما قد يوجد من تفرقة بين الحاكم والدولة يكاد أن يكون متصوفاً سياسياً . فهو كالمتصوف يريد أن يندمج عاشق الكمال فى الهدف من هذا الكمال — الحاكم فى الدولة — اندماجاً كاملا . ولكنه فى محاولة تحقيق هذه التسوية بين الحاكم والدولة إنما يقضى عليها . وهناك حكمة عميقة فى قول أرسطو : « إن وحدة الدولة التى يرفعها أفلاطون فوق أى شيء آخر ستكون أشبه بما ذكره أريستوفانيس فى (السيمبوزيم) عندما تحدث عن العاشقين اللذين فى نشوة حبهما الطاغية يريدان أن يندمجا اندماجاً كاملا حتى يصبحا فرداً واحداً لا فردين . مع أنهما فى هذه الحالة لا بد من أن يهلكا أو يهلك واحد منهما » .

إن الوحدة ، على أية حال ، ليست مبرر وجود الجماعة ، بل هى الصفة التى يجب أن تتوافر لدى الجماعة حتى تصل إلى هدفها — أما هدفها هذا فهو ازدهار حياتها واكتمالها — ازدهار يحققه ما تسهم به أجزاؤها المختلفة من مختلف المساهمات ، ولهذا يجب أن تحتفظ الأجزاء بما بينها من اختلاف واكتمال يحققه نشاط كل عضو فى مكانه الملائم . ولا شك أنه إذا لم تتوافر روح الجماعة ، أو الشعور بالوحدة لن نحصل على هذا النشاط ، ولكن من الناحية الأخرى إذا لم يكن ازدهار واكتمال الحياة هذا هو الهدف من روح الجماعة ، فإن تلك الروح لن تكون إلا شيئاً مظهرياً قليل الأثر . إن أفضل مجتمع هو ذلك الذى يذكر كل عضو من أعضائه أن من واجبه تجنيد نفسه لخدمته ، على ألا يغيب عن المجتمع فى الوقت نفسه أن من واجبه إبراز كل طاقة وإيقاظ كل قدرة ممكنة فى كل

---

(١) من الأمثلة على أن أفلاطون كان شديد الحرص على تجنيد كل ملكة لخدمة الدولة أنه فى (القوانين) يصر على تعليم الأولاد والبنات كيفية استخدام اليد اليسرى واليد اليمنى على السواء حتى يستطيعوا استعمال الأقواس والرماح فى أكثر ما يكون من كفاية دفاعا عن الدولة.

عضو من أعضائه ، لأن الروح الفردية هى الحقيقة الجوهرية ، ومن الأفضل للإنسان، حتى إذا كان يفكر فى الصالح العام ، أن ينصرف تفكيره إلى إبراز كل قوة كامنة فى تلك الروح أكثر من انصرافه إلى تجنيد رجال للقيام بالخدمة الاجتماعية .

غير أن أفلاطون لا يمكن أن يكون متصوفاً سياسياً بكليته ، وليس من العدل تماماً أن نصفه برفع الوحدة فوق كل الأشياء . إن العدالة هى مثله الأعلى النهائى ، والعدالة تعنى أداء وظيفة معينة ، وتتضمن نتائج عدة ، أولها حرية كل جزء فى أداء وظيفته دون قيد ، ولهذا يتحدث أفلاطون عن الحكام قائلا إنهم بالضرورة صناع الحرية ومن واجبهم ألا يحققوا من الأشياء إلا ما يؤدى إلى هذه الغاية . وكذلك تتضمن العدالة تلك السعادة التى يبعثها الشعور الواعى بأن الإنسان يوجه طاقته إلى الأهداف الصحيحة ، ولهذا يتحدث عن مدينته واصفاً إياها بأنها المدينة المؤسسة بقصد تحقيق سعادة كل أعضائها . وأخيراً فإن العدالة تتضمن الوحدة ، بمعنى وجود مخطط يؤدى كل جزء من أجزاء المجتمع داخل نطاقه عمله الخاص حتى يحقق هذا المخطط ، ولهذا يتحدث أفلاطون عن رابطة الوحدة واصفاً إياها بأنها الهدف الرئيسى للمشروع وأنها أعظم خير يصيب الدولة . غير أنه من الواضح أن الوحدة التى توجد من أجل تحقيق العدالة لا يعقل أن تقوم دون وجود فروق بين الناس ، بل يجب أن تكون وحدة بين أجزاء مختلفة تقدم بوظائف مختلفة .

والواقع أن كيان الدولة الأفلاطونية كله ، بطبقاته الثلاث المنفصلة ووظائفها المنفصلة ، يجعل أفلاطون متمشياً مع هذه الحقيقة . ولا شك أن أفلاطون يسلم بالحاجة إلى الوحدة القائمة بين أجزاء مختلفة عن بعضها بعضاً ، أو قل الوحدة فى الاختلاف ، ويجب أن نذكر أنه عندما يصر على الوحدة المطلقة التى لا يتطرق إليها الاختلاف فهو إنما يقصد الوحدة بين أعضاء جزء واحد من المجتمع لا وحدة الكل ، فيحصر تفكيره فى الحكام (الحراس) ويهمه أن يظلوا متميزين عن غيرهم كجهاز للحكم بقدر ما يصر على

ألا يكون هناك أى تمييز بين الواحد منهم والآخر ، وعلى أن تعتبر هذه الطبقة الحاكمة والدولة شيئاً واحداً . ومن الناحية الأخرى يبدو أن الحكام فى نهاية الأمر لا بد أن يصبحوا الدولة ، فالطبقة الثالثة سوف تختفى من الناحية العملية ، وتندمج طبقة المساعدين وطبقة الحكام الكاملين فى شيوعية مشتركة ويسيطر على المجتمع عندئذ طابع الوحدة التى لا يبدو فيها أى اختلاف . فإذ وضعنا هذه الحقيقة فى بؤرة تفكيرنا ، جاز لنا أن نشترك مع أرسطو فى اتهام أفلاطون بالتصوف السياسى . أما إذا ركزنا التفكير فى الجزء الأسبق والمخطط الأصلى (للجمهورية) فإننا سوف نصف التهمة بأنها من قبيل التجنى على أفلاطون ولا تستند إلى أساس .

والمسألة هنا مسألة وزن ، ولكل دارس لأفلاطون أن يزنه على قدرة تصوره .

الفصل الحادي عشر

أفلاطون ودول اليونان

الجمهورية كمثل أعلى

من السهل أن نفسر (الجمهورية) على أنها يوتوبيا ، مدينة فى السحاب ، نسيج من صنع شمس غاربة يراه المرء ساعة عند المساء ثم لايلبث أن يذوب فى ظلمة الليل ، غير أن (الجمهورية) ليست مدينة لا وجود لها ، بل هى مدينة تقوم على أحوال واقعية ، ويقصد بها أن تشكل الحياة الواقعة ، أو على أية حال ، تترك فيها أثراً .

فهى فى المقام الأول تستند إلى أحوال فعلية ، وتشتمل فى الكتابين الثامن والتاسع على تحليل للدساتير اليونانية الموجودة يستعرض فيه أفلاطون التيموقراطية(١) والأليجاركية فى إسبرطة ، والديموقراطية فى أثينا ، والحكم الاستبدادى فى سرقسطة. وهذه المدن كلها فى نظر أفلاطون مدن مريضة لا تجد فيها المعرفة نمواً طليقاً ويسودها الجهل بفن السياسة . وفى كل هذه المدن يزداد نمو العناصر الأخرى غير عنصر القوة العاقلة ، وهى عنصر الروح الذى يحرك الطمع والنزاع ، وعنصر الشهوة الذى يخلق النهم ويؤدى إلى الفرقة الاجتماعية . وإذا ما مزقت الأنانية حياة المدن قامت فى كل واحدة منها دولتان لادولة واحدة . وبعد أن يشخص أفلاطون المرض على هذا النحو نراه يصف العلاج، ملخصاً إياه فى سيادة القوة العاقلة وتدريبها على طرق المعرفة بالتعليم الفلسفى العلمى ، وتحريرها من نير الشهوة عن طريق نظام من الشيوعية ، فإذا

---

(١) نوع من الحكم يستلزم الامتلاك كشرط للحصول على المنصب . [المترجم]

ما أتيحت للقوة العاقلة المدربة حرية العمل فى ظل هذا النظام أمكن توحيد الدولتين فى دولة واحدة . ولقد استند أفلاطون فى تشخيصه للمرض وفى شرحه للعلاج إلى حقائق فعلية . فالتدريب الذى يقترحه فى الكتاب السابع هو التدريب الذى كان يقدم للطلاب فى الأكاديمية فعلا .ونظام الشيوعية نفسه ، رغم تجاوزه كل حدود شاهدتها بلاد اليونان ، لا يعدو أن يكون امتداداً لعناصر عرفتها اليونان سواء داخل حدودها أو بين شعوب خارج الدائرة اليونانية . و (الجمهورية) ليست شيئاً مستنبطاً من مبادئ سابقة فحسب ، بل هي إلى جانب ذلك استقراء لحقائق الحياة اليونانية يصل منها أفلاطون إلى نتائج عامة .

وكما أن (الجمهورية) تقوم على أحوال واقعة فقد قصد بها أيضاً أن تؤثر فى الحياة الواقعة . ومن المستحيل أن تقرأ (الجمهورية) أو (القوانين) إلى جانب رسائل أفلاطون الأصلية ، وعلى الأخص الرسالة السابعة ، دون أن تحس بأن الإصلاح السياسى هو الذى كان يشغل ذهن أفلاطون قبل أى شىء آخر .

وإذا كان أفلاطون قد اعتبر مثالياً سياسياً ، فقد تعمد أن يكون سياسياً واقعياً . بل لقد قيل دائماً ، كما سبق أن رأينا ، إنه لم يستطع الوصول إلى المثالية الكاملة لأنه كان شغوفاً بتحقيق مثله الأعلى إلى درجة لم تمكنه من تطبيق مبدأ الشيوعية فى نطاق أوسع من نطاق طبقة الحكام المدربين ، وذلك لأنه كان يأمل أن يحقق هذا المبدأ فعلاً لو أنه قصر تنفيذه على تلك الطبقة . ونحن لا نريد أن نذهب إلى هذا المدى ، ولكننا نستطيع القول بكل تأكيد إنه نظراً لأن شيوعية أفلاطون كانت شيوعية طبقة واحدة فقط ، ولأن التعليم الذى كان يريده كان تعليماً قاصراً على عدد محدود من المواطنين ، فإن أفلاطون كان يؤمن بإمكان تحقيق هذا ، وذاك ويأمل أن يأخذ بهما فعلا. والمدينة التى يقوم بتأسيسها هى مدينة يونانية ، يقول أفلاطون : — « إننا

لا نتحدث عن المستحيلات وإن كنا نقر أن تحقيق هذه الأشياء أمر صعب » — ويقول أيضاً :

« سوف تهدف قوانينا إلى أحسن الأوضاع ، لو استطعنا أن نسنها — ومع أن سن هذه القوانين أمر صعب إلا أنه ليس مستحيلاً » — ويقول :

« إن ما قيل عن الدولة وحكومتها ليس مجرد حلم . إنه صعب ولكنه ليس مستحيلاً . إنه سوف يتحقق إذا أصبح الفلاسفة ملوكاً أو أصبح الملوك فلاسفة » .

فإذا ما وجد الفيلسوف وأطلقت يده فى العمل أمكن تحقيق المثل الأعلى . ولهذا يقترح أفلاطون أن يبدأ خطته بإبعاد كل سكان المدينة فوق العاشرة من العمر « إلى الريف » ثم يدرب الأطفال ذوى السذاجة البحتة على أساليب العدالة المثالية(١) .

غير أن أفلاطون له وجهة نظر أخرى تأخذ مكان الصدارة فى نهاية الكتاب التاسع من (الجمهورية) . حيث يقول : —

« ليس للمدينة مكان إلا فى الألفاظ لأنى لا أتخيل لها مكاناً على الأرض » . ثم يستطرد قائلا إن المدينة قد يكون مقامها فى السماء كمثل لمن يريد أن يبصر ، ثم يشكل حياته وفق ما يبصر . والحق أننا يجب أن نفرق بين تحقيق المثل الأعلى كما هو فى كيان مادى واحد ، وبين تحقيق المثل الأعلى فى روحه كقوة تنفذ إلى كل المجتمعات(٢) . ولقد كان أمل أفلاطون فى الوضع الأول مشوبا بالشك ، ولكن أمله فى الوضع الثانى كان أكثر ثقة . وفى مقدوره أن يتحدث عنه قائلاً :

---

(١) لهذه القطعة أهميتها لأنها تبين أن افلاطون كان يفكر فى مدينة يونانية فعلية ، وفى اصلاح هذه المدينة فعلا . ويجب أن نلاحظ أن هذه القطعة تجئ فى نهاية الكتاب السابع بعد وصف تلك الدراسات التى يجب أن تدرب الملوك الفلاسفة .

(٢) يسير الأستاذ آدم فى طبعته لكتاب(الجمهورية) مع الرأى القائل إن هناك فرقا بين المدينة اليونانية أو المدينة الدنيوية التى جاء وصفها فى الأجزاء ٢ ، ٣ ، ٤ (التى تحتوى على =

« لا يهم أن يكون هذا الوضع قائماً أو أن يتحقق فى يوم من الأيام » . إنه قد بني من مادة الفكر ، ولهذا فإنه ليس بناء بالمعنى المادى ، ولكنه بناء شاده العقل ليبقى إلى الأبد ، ويكفى أن يكون له وجود ، وأنه يظل موجوداً كمؤثر فى أفكار الإنسان وفعاله . ومن هنا ترى السبب فى أن أفلاطون لا يهتم كثيراً بأن يكون مثله الأعلى شيئاً عملياً . إنه يبحث للوصول إلى مثل أعلى ولا يقصد إثبات أن الأشياء التى يبحث عنها يمكن أن توجد فى عالم الواقع . إن الواقع لا يمكن أن يلحق بالنظرية فى اقترابه من الحقيقة الكاملة ، والفعل لا بد من أن يتخلف عن الفكر ، وعالم الحقائق الذى نراه هو عالم توجد فيه مبادىء ، ولكنها مبادىء مقيدة بظروف تحدها من هذا الجانب ومن ذاك . وفى مقدور أفكارنا أن تتخطى هذه الظروف ، كذلك فى مقدور عقولنا أن ترسم صورة للعالم كما يمكن أن يكون لو أتيح لمبادىء الحياة الإنسانية الصحيحة أن تعمل عملها فى مجال طليق . هذه الصورة ليست حلماً .

صحيح أنها من قبيل المدركات العقلية ، أى أنها متحررة من الظروف التى لابد للمبادىء من أن تعمل فيها فعلاً ، والتى لا مناص من أن تحور هذه المبادىء ، ولكن رغم التخلص من هذه الظروف ، أو قل رغم تخلص الفكر منها فإن المبادىء باقية ، والمبادىء ليست أحلاماً ، بل هى أمور فعلية لا تقل فى واقعيتها عن تلك الظروف ، بل إنها أكثر واقعية . فإذا ما جردنا هذه المبادىء الخالصة وتصورنا ظروفاً مختلفة وأكثر ملاءمة لعمل هذه المبادىء،ثم رسمنا صورة لما سوف تكون عليه تحت تلك الظروف ، فإننا نكون حالمين من ناحية ، ولكننا نكون

=أول تصوير للتعليم ولنظام الشيوعية المقترح) وبين المدينة السماوية التى قصد بها أن تكون مدينة للانسانية جمعاء كما جاء وصفها فى الأجزاء ٥ ، ٦ ، ٧ ،حيث يقترح أفلاطون حكم الفلاسفة ويصور التعليم للمرة الثانية. ويبدو أن هذا الرأى ذاتى، فحكم الفلاسفة الذين تدربوا جيداً عن طريق العلوم والفلسفة هو جزء أساسى من مدينة أفلاطون الأولى (والوحيدة) التى تظل دائماً مدينة يونانية .

أبعد مايكون عن ذلك من ناحية أخرى على شرط ألا تكون تلك الظروف التى تخلص منها تفكيرنا من النوع الحتمى ، وألا تكون الظروف الجديدة التى نفترضها من النوع المستحيل التحقيق . والمسألة كلها تتوقف على المجتمع الذى نعيش فيه ، فإذا استطاع المجتمع أن يتخلص بفكره من الظروف القديمة ويضع نفسه بفكره فى الظروف الجديدة ، عندئذ يمكن أن يتحقق الحلم وتصبح مدينة الأحلام مدينة قائمة الكيان ،ولقد مرت على أفلاطون أوقات كان يأمل فيها أن يكون مجتمع عصره من هذا النوع . ولكن حتى إذا كان ذلك مستحيلا فإن الحلم كان له قيمته ، فمن الخير أن نكون قد تعلمنا التفريق بين الأشياء الجوهرية والأشياء العابرة فى حياتنا ، بين المبادىء الخالدة وأشكالها المتغيرة . إننا نميل إلى النظر إلى المجتمع الذى نعيش فيه فى جملته — بأوضاعه الجوهرية وأوضاعه العابرة ، بمبادئه وظروفه — على أنه كل مسلم به يتساوى كل شىء فيه من حيث قيمته .

والحلم قد يسمو بنا فوق هذا المستوى ويساعدنا على التفريق بين عناصر حياتنا المختلفة ، وبذلك قد يزيد من تحكمنا فيها . ولا يقف الأمر عند هذا الحد ، فإن الظروف الجديدة التى يتخيلها الفكر قد تصبح خميرة ، وقد يعيش الحلم كمؤثر من المؤثرات حتى إذا لم يتح له أن يصبح حقيقة قائمة . بل إنه قد يعيش كمؤثر يؤثر فى أجيال من الناس المقضى عليهم بالفناء خلال فترة أطول من تلك التى يعيشها لو قدر له أن يصبح حقيقة . ومن المستحيل أن نقدر الأثر الذى أحدثته (الجمهورية) فى التاريخ نتيجة لما خلفته فى عقول الأجيال العديدة . ولكن قد نستطيع القول دون خوف من الزلل إن الأثر الذى تركته مدينة أحلام أفلاطون لم يكن أقل من ذلك الذى تركته مدينة إسبرطة التى كان لها وجود فعلى .

غير أن أفلاطون قد استبعد من تفكيره ظروفاً كثيرة ما زلنا نعتبرها من الأمور الحتمية ، وخلق بفكره ظروفاً أخرى ما زلنا نعتبرها أموراً مستحيلة .

فالملكية الخاصة قائمة ، والأسرة لها وجودها ، والديموقراطية ما زال لها كيان .
والوضع الوحيد من الشيوعية الخالصة الذى عرفه التاريخ هو وضع طائفة اليسوعيين
فى دولة باراجواى ، ولكنه لم يحدث مطلقاً أن تحول مجتمع متحضر أو طبقة من
الطبقات فى مثل هذه المجتمع إلى أسرة واحدة تشترك فى الزوجات والأطفال . لقد
كان ماركوس أوريليس إمبراطوراً لروما ، ولكن حتى فى عصره لم تكن
الإمبراطورية الرومانية تحت حكم الفلاسفة . إن مبادىء الحياة الإنسانية هى ، على
أية حال ، مبادىء ينبغى أن تعمل بين أناس حقيقيين والطبيعة البشرية كما نعرفها
تتخذ من الشعور بالشخصية نواتها وسندها ، وهذا الشعور يتطلب الملكية ،
ويتطلب حياة الأسرة ، وينادى بأن يكون له صوت فى توجيه كافة قوى الرقابة الشعبية
التى يخضع لها . غير أن أفلاطون كان تواقاً إلى الارتفاع فوق هذه الحدود ، لقد
تمسك بالمبادىء التى كانت دائماً وما زالت هى المبادىء الجوهرية لكل دولة ، وكان
يرى أن الدولة من إنتاج العقل ، وأنها وحدة عضوية لكل جزء من أجزائها
وظيفته ، ولكنه افترض أحوالا تعمل فيها هذه المبادىء من الصعب أن نوافقه
عليها . فإذا كانت الدولة من إنتاج العقل فينبغى لهذا السبب ألا تنفصل إلى ثلاث
طبقات مستقلة تختص واحدة منها بتدريب خاص ويحتفظ لهذه الطبقة المدربة
بوظيفة الحكم .

وإذا كانت وحدتها عضوية فإن هذا لا يعنى أن الأسرة لا بد من القضاء عليها
أو أن الملكية الخاصة ينبغى أن تهدم . ويتحدث أفلاطون عن مرحلة من مراحل
تطور القوة العاقلة تحس فيها بقدراتها الجديدة فتستخدمها أو قل تلهو بها لمعارضة
كل شىء ، كالكلب الصغير الذى يمرن أسنانه فى عملية تمزيق وتقطيع كل شىء
دون تمييز . ولكنه هو نفسه كأن قد بلغ مرحلة كانت فيها القوة العاقلة أكثر
قدرة وسيطرة من ذلك ولكنها مع ذلك ظلت هدامة . كان قد سما فوق كل

المعارضات لمبادئ الحياة الخالدة ، وفى قوة تمسكنه من هذه المبادئ كان يصبو إلى فرضها على العالم حتى يستطيع إنقاذه . ولـكنه لم يتبين بقدر كاف أن هذه المبادئ كانت تعمل خلال التاريخ كله مهما كانت الحدود التى تقيدها ومهما كان الإحساس بها ضعيفاً ، وكان ولوعاً أكثر من اللازم بأن يتخذ من الإحساس الواعى للفيلسوف بهذه المبادئ أساساً لمهاجمة كل ما حققته فيما مضى .

وقد لا يكون التاريخ « سيراً رتيباً معروفاً قضت به مشيئة الله » على حد قول المؤرخ بيرك ، ولـكنه على أية حال (إن لم يكن فوضى كما نعتقد أنه ليس كذلك) ميدان كانت المبادئ الجوهرية للحياة الإنسانية تعمل فيه بانتظام طوال الأزمنة المعروفة لنا ، وإن لم يتصف عملها هذا بالـكمال . وإذا كان هناك شىء اسمه الوحدة العضوية ، فهناك أيضاً ما يسمى النمو العضوى . غير أن النمو ، بمعنى نمو الشجرة ، لا يمكن أن يكون له وجود فى الشئون الإنسانية ، فإن كل نظم الإنسان ، كما قال عنها أفلاطون ، هى من خلق عقول الناس ومن إنتاجها .

ومع ذلك ففى مقدورنا أن نتحدث عن النمو إذا انصرف تفـكيرنا إلى أن عقولنا تخلق الأشياء فى بطء وبعد تجربة دون أن تركز تفـكيرها إلا فى أهداف قريبة ، وأن تلك النظم التى تخلقها عقولنا تـكون لنفسها أهدافاً جديدة وتشكل نفسها شيئاً فشيئاً وفق مخطط حياتنا العام ، وبذلك تتجاوز حدود الأهداف القريبة إلى أهداف أخرى أبعد مدى . فإذا سمينا مثل هذا النمو نمواً عضوياً نظراً لما بينه وبين نمو الحياة العضوية فى عالم الطبيعة من وجوه شبه رغم ما بينهما من نواحى اختلاف ، إذا فعلنا ذلك فإننا نستطيع القول إن أفلاطون لم يحسب حساباً لنمو النظم الإنسانية نمواً عضوياً . فهو لم يسلم بما حدث من تطور فيما مضى من الزمن ، بل كان يرى أن ذلك التطور لم يكن إلا تدهوراً لمثل أعلى محدد ، لا تطوراً فى نمو مثل أعلى ، كما أنه لا يسلم بأن التطور سوف يستمر فى المستقبل ، وسوف ينشأ عنه اتساع وسمو

حتى فى المثل الأعلى للفيلسوف . إن مثاله الأعلى من النوع الثابت على حالة واحدة الذى يجب « أن يظل على شكله الأصلى دون إدخال أى تجديد عليه » . ومع ذلك يجب أن نذكر أن أفلاطون عاش فى باكورة الدنيا ، فى عالم يونانى كان ينظر إلى المبتكرات السياسية التى يبتكرها المقننون والمبتكرات الفنية التى ينتجها النحاتون على أنها أشياء صيغت وفق نمط خالد من الصدق والجمال . أما نحن فقد مرت علينا القرون ، وإذا كان أفلاطون قد بالغ فى فكرة الخلق والابتكار ، وفى إيمانه بأن المثل الأعلى يجب أن يكون خالداً لا يتغير ، فإننا أيضا ربما نكون مبالغين فى فكرة التطور وفى الإيمان بأن الأشياء لا بد من أن تتحرك .

إن الأشياء لا تتحرك إلا إذا دفعناها إلى الحركة بفعل أفكارنا وبجهود إرادتنا ، ويجب أن يكون هناك مثل أعلى يوجه هذه الأفكار وهذه الإرادة . ولا شك أن الحياة السياسية هى مجال الخلق لا مجال النمو ، وأنها تموت إذا لم يتوافر لها أصحاب المثل العليا ، ويصيبها الركود إذا لم توضع أمامها صور نظم جديدة تستطيع أن تحقق فيها المبادىء التى تقوم عليها ، سواء كانت هذه النظم من نوع نظام الملوك الفلاسفة الذين يعيشون عيشة الشيوعية الزاهدة كما تصورها أفلاطون ، أو كانت نظاما ديمقراطيا أقرب إلى الكمال من الديمقراطية الحالية ، تحكم الرقابة على وسائل الإنتاج والتوزيع والتبادل .

الحكم على الدول القائمة فى ضوء المثل الأعلى

رأينا أن المثل الأعلى (للجمهورية) ليس مثلا أعلى بمعنى أنه منفصل عن الواقع (ولا يوجد مثل أعلى حقيقى أوله قيمته يتصف بهذا الوصف) ، بل إنه مثل أعلى بمعنى أنه عرض لما تكون عليه حال الدول القائمة فعلا لو أنها تمشت تماماً مع تلك القوانين الجوهرية للطبيعة البشرية . وهى القوانين التى تقوم على أساسها هذه الدول حتى فى وضعها الحالى وإن لم يكن أخذها بها كاملا .

وبما أن المثل الأعلى الأفلاطونى متصل بعالم الواقع فقد أصبحت له قيمة فعلية عملية ، فهو لا يقتصر على معاونة القدرة الذهنية العملية بإيجاد هدف يمكن أن تتمشى معه الحياة الواقعية ، بل إنه إلى جانب ذلك يساعد القدرة العقلية المجردة بإيجاد مستوى أو معيار يمكن فى ضوئه الحكم على الحياة الواقعية . يقول أفلاطون :

« إن البحث فى طبيعة العدالة المطلقة يقصد به الوصول إلى مثل أعلى حتى يستطيع الناس أن يحكموا على حالتهم الراهنة وفق المستوى الذى يبرزه هذا المثل الأعلى ، وعلى حسب درجة التشابه بين حالتهم وبينه » .

وهذه وظيفة من أعظم وظائف اليوتوبيات المثالية كدولة أفلاطون — فحتى إذا استعصى تحقيقها فإنها رغم ذلك تمكننا من فهم الواقع ، وهى تبين لنا المعنى الحقيقى للدولة كما هى بأن توضح لنا كيف تكون الدولة لو اكتمل لها تحقيق مبادئها الكامنة . فى مثل هذه الناحية المثالية فقط يمكن فهم الدولة ، لأننا إذا لم نأخذ فى اعتبارنا إلا الظواهر التى يتمثل فيها عمل الدولة فعلا فإننا حقيقة نستطيع أن نجمع عددا من الحقائق عن الدولة ، ولكننا لا نستطيع فهم أسباب وجودها أو المعنى الذى تنطوى عليه وظيفتها . وبهذا المعنى يجب أن تبحث النظرية السياسية فى المثل العليا بصفة مستمرة . يجب أن تتناول ما يمكن أن تكون عليه الدولة أكثر من تناولها لحالتها الراهنة حتى تستطيع أن تفهم هذه الحالة الراهنة ، يجب أن تفحص ماهية الدولة السليمة ، أو الدولة «الصحيحة» كما يسميها أرسطو ، والدولة الصحيحة يجب أن تكون دولة مثالية ، لأن أية دولة قائمة فعلا لا بد أن تكون ناقصة ومنحرفة بعض الشىء . ومن الضرورى أن تجرد النظرية السياسية شكل الدولة من المادة التى تحيط بها تماماً كما يجرد علم الهندسة شكل الخط المستقيم من المادة الصلبة التى يرسم عليها . وفى طبيعة الأشياء لا يوجد خط مستقيم ذو بعد واحد ، كما لا توجد دولة مثالية . غير أن إقليدس افترض وجود مثل هذا الخط ، وكذلك افترض أفلاطون وأرسطو وجود مثل هذه الدولة ، على أساس أن هذا الافتراض

هو الشرط الذى يجب أن يتوافر فى العلوم ، وهى التى تعتبر رغم ذلك علوماً لأنها تسير على افتراض أشياء « لا وجود لها » ، بل إنها لا تعتبر علوماً إلا لأنها تسير على مثل هذا الافتراض .

وفى الكتابين الثامن والتاسع من (الجمهورية) يحاول أفلاطون أن يحكم على الدول القائمة ويزنها تبعاً لدرجة تخلفها عن المثل الأعلى ، وحكمه على تلك الدول يأخذ شكل الوصف لما يعتور المثل الأعلى من فساد فى مراحل متعاقبة . ومع أن الوصف يأخذ شكلا شبه تاريخى ، إلا أن أفلاطون لا يحاول أن يتبع فيه تسلسلا تاريخياً ، فهو لا يتخيل أنه حدث فعلا أن وجدت فى مبدأ الأمر دولة مثالية ، أو أن نظام المراحل الذى يصفه يمثل سلسلة تاريخية . بل يرسم صورة منطقية استنتاجية لكيفية سير الفساد لو فرضنا أننا قد بدأنا بالدولة المثالية التى هى إنتاج كامل لعقل كامل ، ولو فرضنا أيضاً أن التدهور الذى يصيب الدولة يبدأ من داخلها ، ولا يكون نتيجة فعل مؤثر خارجى . والمبدأ الذى يرتكز عليه أفلاطون فى تصويره كله هو المبدأ القديم الذى يقرر أن الدولة من صنع العقل ، وأن العقول إذا ما توالى تدهورها فإن الدول التى تصنعها هذه العقول لابد أن تتحول على التوالى إلى أنواع أردأ . وهذا التوالى منطقى ، والبدء بالدولة المثالية هو مايسميه أرسطو سبقاً من حيث « الطبيعة » (أو الفكرة) لا من حيث الزمن . وكما أن التكوين المنطقى للدولة كما شاهدنا من قبل قد أدخل فيه كل عامل سيكولوجى بعد الآخر لا فى تعاقب زمنى بل فى تعاقب حسب الأهمية ، كذلك نشاهد الآن كيف تتدهور الدولة إذا ما زال منها عامل سيكولوجى بعد الآخر ، حسب الأهمية أيضاً . وكما أن عامل القوة العاقلة كان آخر عامل يضاف عند بناء الدولة ، كذلك يكون هذا العامل هو أول ما يسحب من الدولة فى الوضع العكسى ، ويجىء بعد هذا أن تعتمد الدولة مرحلة بعد مرحلة على عناصر سيكولوجية أقل وأردأ حتى ينتهى بها الأمر إلى حكم الطغيان حيث

لا تعتمد إلا على الشهوة ، بل وعلى أسوأ عنصر من الشهوة . ولكن إذا كان من الخطأ أن نصف تصوير أفلاطون هذا بأنه ذو مقصد تاريخى ، فمن الواجب ألا ننكر عليه علاقته بالتاريخ . وذلك لأن هذين الكتابين من (الجمهورية) قد وصفا بأنهما أول محاولة للوصول إلى فلسفة التاريخ(١) ، وأنهما إذا لم يكونا تاريخاً فهما يفسران التاريخ ، ويبينان السبب فى أن التاريخ ليس سجلا لفكرة بالغة حد الكمال عن الدولة بل هو سجل يشمل الانحرافات المختلفة التى تعتور هذه الفكرة . وكذلك يبينان أن التاريخ لم يكن من صنع العقل الكامل للإنسان وهو يعمل فى حالة ترابط سليم بين أجزائه ، بل من صنع أجزاء من العقل كل منها يعزل عن الأخرى . ولا شك أيضاً أن تفكير أفلاطون كان يتضمن أن الدولة المثالية ، على اعتبار أنها موجودة فى طبيعة الأشياء ، فإنها تخضع لقوانين التغير التاريخى ، فهى تتعرض للتضخم والنمو ، كما أنها ليست بمنأى عن قانون الانحلال الذى يؤدى بها إلى الانهيار النهائى . إن قانون التدهور كما يلاحظ فى النباتات ، يؤثر أيضاً فى الإنسان ، ولا شك أن الذرية الأردأ لابد بمرور الوقت من أن تنتج دولة من طراز أردأ . ولهذا فإن أفلاطون يسلم بأن الدولة المثالية سوف تتغير ، وإذا ما تغيرت فى سلسلة منطقية من المراحل فإنها تتغير بالطريقة التى يصفها . ويوجه أرسطو نقده إلى أفلاطون من وجهة نظر تاريخية ويقرر أن الدساتير فى واقع الأمر لا تتغير وفق التسلسل الذى يضعه أفلاطون ، فالأليجاركية لا تتحول دائما إلى الديموقراطية ، كما أن الديموقراطية لا تتحول دائما إلى الحكم الاستبدادى . فى الحياة الفعلية قد يتحول الحكم الديموقراطى إلى الأوليجاركية أو إلى الحكم الاستبدادى . والإجابة على هذا النقد هى أنه من ناحية خارج عن الموضوع لأن أفلاطون لم يكن كاتباً للتاريخ ولم يحاول أن يستنتج منه نتائج عامة ، ومن ناحية أخرى فإن التعاقب الذى

---

(١) ص٢٩٩ من كتاب (Lectures) تأليف نتلشب Nettleship .

تحدث عنه أفلاطون يمكن الدفاع عنه حتى من وجهة النظر التاريخية ، إذا أغفلنا الحالات الشاذة وأخذنا فى اعتبارنا القاعدة العامة للتغير الدستورى . صحيح أنه حدث فى مجرى التاريخ الفعلى لليونان أن قام حكم استبدادى بين الأليجاركية والديموقراطية ، وأن الحكم الاستبدادى كان تمهيدا للديموقراطية ، ولو أنه حدث أيضاً أن تحولت الديموقراطية إلى الحكم الاستبدادى كما كان الحال فى سرقسطة إبان القرن الرابع ، كل هذا صحيح ، ولكن الولايات الإيطالية فى العصور الوسطى سارت وفق التعاقب الذى وصفه أفلاطون فكان الاتحاد الأليجاركى ينهار أمام الديموقراطية الشعبية أو يسمح لها بالاشتراك فى الحكم ، وفى كل من الحالين كان يظل هناك انقسام حاد بين الطبقات يكفى لأن يشل الدولة ويؤدى فى النهاية إلى قيام حكم استبدادى علنى أو مستتر(١) .

وهكذا نرى أن هناك مسحة تاريخية فى الكتابين الثامن والتاسع من (الجمهورية) . ومع ذلك فإن أفلاطون بوجه عام لا يشغل نفسه بمشاكل من صنع التاريخ أو بتفسير الكيفية التى صارت إليها الأمور على مر الزمن حتى انتهت إلى وضعها الحالى .

بل إنه يأخذ قطاعاً فى وضع الأشياء كما هى خلال فترة معينة من الزمن فى العصر الذى عاش فيه ، ثم يقارن على ضوء مقياس دولته المثالية ما تتصف به العناصر المختلفة لهذا القطاع من قيم مختلفة . وهدفه من كل هذا يبدو واضحاً

---

(١) أشار (لوتوسلاوسكى) إلى أن أرسطو يستخدم نظرية أفلاطون فى التغيرالدستورى رغم نقده لها ويمكن أن نضيف إلى ذلك أن وصف أرسطو نفسه للتغير الدستورى ليس تاريخيا ، بل هو منطقى كوصف أفلاطون . فهو يبدأ بالملكية وهى الدولة التى تتمثل فيها فضيلة الرجل الواحد . ثم يصور تعاقبا قائما على أسس أخلاقية ، إذ تجىء الأرستقراطية ثم الأليجاركية ثم الحكم الاستبدادى ثم الديموقراطية . وهذا التعاقب لا يقوم على أسس تاريخية تجريبية بل على مفاهيم أخلاقية سابقة .

فى عبارة قالها بين الجد والدعابة يدين بها الحاكم الطاغية على أنه أسوأ من حاكم الدولة المثالية تسعاً وعشرين وسبعمائة مرة. غير أننا نظن أيضاً أن له هدفاً آخر. فأفلاطون رجل عملى دائماً ، وحتى فى الوقت الذى يكون فيه هذا المثل الأعلى مستخدماً كمقياس من حيث التفكير النظرى فإنه يميل إلى أن يصبح هدفاً للتفكير العملى. وتصوير أفلاطون للتغير والفساد الذى يعتور الدستور إنما يشير إلى الوسيلة الصحيحة لإصلاح الدول الفاسدة وإرجاعها إلى مستوى المثل الأعلى. ففساد الدولة يعنى دائماً فساد أخلاق مواطنيها ، والدول تنتهى إلى الوضع الذى هى فيه بفعل ذلك الطراز من العقل الذى تمثله . فالدولة المثالية إنما تتصف بهذا الوصف لأنها تمثل طرازاً من العقل يتحقق فيه اتساق كامل بين الملكات ، والدولة الفاسدة تتصف بالفساد قلة أو كثرة لأنها تمثل طرازاً من العقل اختل فيه هذا الاتساق قلة أو كثرة. ولكن إذا كان الأمر هكذا فإن الأمل الوحيد لإصلاح الدولة هو إعادة اتساق الملكات فى عقول أعضائها. فالأليجاركية مثلا لا يمكن إصلاحها إلا بتنسيق جديد يكبح جماح عنصرى الشهوة والرغبة فى الاستحواذ ويعيدهما إلى مكانهما الصحيح . غير أن هذا التنسيق الجديد لا يتم إلا بالتعليم . وهكذا تبرز النتيجة العملية من تصوير أفلاطون للتغير والفساد الذى يصيب الدستور ، وهى أن التعليم هو، دون غيره، السبيل الوحيد إلى الإصلاح السياسى. وليست هناك أية فائدة ترجى من إصلاح الأجهزة الدستورية (وهنا ينقد أفلاطون مقدماً حجة أرسطو التي جاءت فى الكتاب السادس من « رجل السياسة »). إن المصلح الصحيح هو ذلك الذى يجعل من زملائه المواطنين رجالا أفضل(١) .

---

(١) يلاحظ أن النقد الذى يوجهه أرسطو إلى مخطط أفلاطون الشيوعى (أنه مغالاة فى تغيير أجهزة الدولة) كان يمكن أن يوجهه أفلاطون فى كثير (أو قليل) من العدالة ، إلى مخطط أرسطو فى الإصلاح الدستورى .

غير أن الهدف الأقرب والأكثر وضوحاً فى الكتابين الثامن والتاسع من (الجمهورية) هو الهدف الذى أوحى إلى أفلاطون فى الأصل بتكوين الدولة المثالية فى الكتاب الثانى . ذلك أن الأمر الذى دفعه إلى إقامة دولة مثالية هو الرغبة فى كشف الطبيعة الحقيقية للعدالة . وكان يرى أن العدالة إذا ما درست بصورتها المكبرة فى الدولة العادلة فإنه يمكن فهمها بصورتها المصغرة فى الرجل العادل . وبالطريقة نفسها كان مضطراً إلى وصف الدول التي لا تصل إلى مستوى المثل الأعلى بدافع من رغبته فى الكشف عن طبيعة الظلم ، وهو يقرر أيضاً أن الظلم إذا ما درس فى نطاقه الواسع متمثلا فى الدولة الظالمة أصبح من الأيسر أن يفهم فى نطاقه الضيق متمثلا فى النفس الفردية ـ ولهذا فإنه عند دراسة مراحل الفساد الأربع المتعاقبة التى تعتور الدولة المثالية ـ وهى التيموقراطية والأليجاركية والديموقراطية والحكم الاستبدادى ـ فإنه يتبع فى منطق دقيق نفس النظام الذى تجرى بمقتضاه الأمور فى كل حالة ـ فيصور أولا كيف ينشأ الطراز الفاسد من الدولة ويذكر خصائصه ، ثم يصف نوع الأخلاق الفردية الذى يقابله هذا الطراز الفاسد من الدولة والذى تنشأ عنه الدولة الفاسدة(١) . وليس هذا كل شىء ، فإن الهدف النهائى لأفلاطون فى (الجمهورية) لم يكن الكشف عن طبيعة العدالة والظلم فحسب ، بل كان يهدف أيضاً إلى تقرير ما إذا كانت العدالة هى السعادة والظلم هو الشقاء . وللوصول إلى هذا الغرض كان لزاماً عليه أن يصف المستويات المختلفة للدول الظالمة والظالمين من الناس مع الإشارة المستمرة إلى ما يقترن بكل حالة من سعادة أو شقاء . وبهذا

---

(١) كون أفلاطون يتناول الدولة أولا ثم يتناول الأفراد فى عرضه للموضوع ، يجب ألا يخفى عنا أنه من حيث العلاقة بين الأسباب والنتائج يجىء الفرد أولا ثم الدولة فالدولة هى كما هي لأنها تتألف ممن تتألف من الأفراد. «والدول كالأفراد تنمو بفعل الأخلاق الإنسانية» وهكذا يفترض أفلاطون كما يفترض هربرت سبنسر أن طابع الكل يتوقف على طابع الأجزاء. فإذا ما وجدت التيموقراطية فى عدد كاف من الناس نشأت دولة تيموقراطية .

يكون عند إكمال الحصر على استعداد للمقارنة بين المرحلة النهائية من الظلم وبين المثل الأعلى للعدالة ، ولبيان الفرق بين السعادة النسبية التى تصاحب حياة العدالة الخالصة وبين التعاسة النسبية التى تقترن بحياة الظلم البحت .

ومن وجهة النظر هذه فإن الأسلوب المنتج الذى اتبعه أفلاطون يكتسب دلالة جديدة ، فهو يتتبع خطوة بعد خطوة عملية التدهور من مرحلة إلى مرحلة ، وبهذا يوضح أكثر فأكثر تلك الهوة التى تفصل بين أول التدهور وآخره ، وكلما انتقلنا من مرحلة إلى المرحلة التى تليها أصبحنا على بينة من العمق الذى ننحدر إليه ، وتهيأ لقبول الحكم النهائى أن الرجل الظالم كل الظلم يقف دون الرجل العادل كل العدل بأربع مراحل على الأقل ، « وأن بين الرجلين بوناً شاسعاً من حيث اللذة والألم (١) » .

وما مدام هذا هو الفرض من تصوير التغير والفساد فى الدستور فإن ذلك يستتبع أن يكون أساسه سيكولوجياً بنفس المعنى الذى لوحظ عندما أقام أفلاطون دولته المثالية على أساس سيكولوجى . فالدولة المثالية ترتكز على اتحاد متناسق بين العناصر الثلاثة وهى القوة العاقلة والروح والشهوة ، على أن تكون السيطرة فيه للقوة العاقلة : والشكل التالى للدولة يقوم على اتحاد أقل تناسقا تفقد فيه القوة العاقلة مكانها الصحيح ، وتنتقل فيه السيطرة إلى الروح وهى العنصر التالى للقوة العاقلة . أما الأشكال الثلاثة التالية — وهى الأليجاركية والديمقراطية والحكم الاستبدادى — فكلها تقوم على سيادة عنصر الشهوة وما يترتب على ذلك من عدم انسجام بين عناصر النفس ، كثرة أو قلة . وإذا كان عنصر الشهوة يؤدى على هذا النحو إلى

(١) من الأغراض الأساسية لتصوير التغير الدستورى فى (الجمهورية) أنه يمثل مأساة النفس البشرية التى تعانى من الفساد وتنحدر إلى الظلم . ومن هذه الناحية تشبه (الجمهورية) رواية ماكبث لشكسبير .

قيام ثلاثة أشكال مختلفة من الدولة ، فلا بد من أن تكون هناك ثلاثة أشكال أو مستويات مختلفة من الشهوة . ويبين أفلاطون أن هناك مثل هذا الاختلاف . ففي المقام الأول يجب أن نفرق بين الشهوات الضرورية التي يعتبر إشباعها نافعاً وبين الشهوات غير الضرورية التي لاتنتج خيراً ، بل قد تنتج شراً في بعض الأوقات . وشهوة الطعام وضرورات الحياة بوجه عام هي من شهوات الطائفة الأولى ، وهي التي يمكن اعتبارها حافزاً على الإنتاج وتسمى شهوات الاستحواذ . أما الطائفة الثانية فتدخل فيها شهوة الطعام الفاخر وكافة الكماليات بوجه عام ، والشهوات التي من هذا النوع تحفز على الاستهلاك ويمكن تسميتها شهوات الإسراف . وهكذا يوجد أساس للتفريق بين الأليجاركية والديموقراطية ، فالأولى تقوم على أساس الشهوات التي تدفع إلى الإنتاج ، والثانية تمثل إلى جانب الشهوات التي من هذا النوع تلك الشهوات التي تحض على الإسراف . ومن الممكن أن نعتبر الحكم الاستبدادي ذلك الحكم الذي يعتمد على شهوات الإسراف دون غيرها . غير أن أفلاطون يشعر أن لهذا النوع من الحكم طبيعة خاصة تستلزم تحليلا أكثر لعناصر الشهوة ، ولهذا نراه في بدء الكتاب التاسع من (الجمهورية) يعلمنا أن نفرق بين الشهوات المشروعة أو الطبيعية وبين الشهوات غير المشروعة أو غير الطبيعية . والطائفة الأخيرة هي شهوات الحيوان الوحشي الكامن فينا ، وهي تختلف عن شهوة الكماليات في أنها حيوانية وليست إنسانية .

وفي مقدورنا معرفة طبيعتها من الأحلام التي تراودنا ليلا عندما نستسلم للنوم دون أن نهدئ نفوسنا بالتأمل ، فتقلق مضاجعنا صور الاشتهاء والجريمة ، «وتصحو في أثناء نومنا تلك الطبيعة الحيوانية الجامحة الكامنة في كل واحد منا ، بل وفي الفضلاء من الناس(١) » . وإذا جاز لنا أن نصف شيئاً حيوانياً بأنه إنساني ،

---

(١) ويستطرد أفلاطون قائلا إننا لو انصرفنا إلى التامل الصحيح قبل الاستسلام إلى النوم فإن التفكير السديد يكون نشيطافي الأحلام وعندئذ نصل إلى الحقيقة . وربما كان إيسخليوس يقصد شيئا من هذا القبيل عندما تحدث عن ذكرى السلوك السيء وهي تنساب قطرة قطرة أمام العقل أثناء النوم ، وبذلك تصل الحكمة النابعة من الألم إلى الناس دون أن يدروا . (انظر ١٨٠ وما بعده من قصيدة أجا ممنون) .

ولابد لنا من أن نفعل ذلك إذا كان هذا الشيء موجوداً فيناً جميعاً ،إذا فعلنا ذلك فإن هذه الطبيعة الحيوانية هي عنصر الطبيعة الإنسانية الذي يمثله الحكم الاستبدادي ، والذي يخلق بدوره ذلك النوع من الحكم .

وثمة عامل آخر يدخل في شرح أفلاطون لقيام الدول المنحرفة ، ألا هو مبدأ الإفراط والقصاص العادل الذي لا مناص من أن يترتب عليه . فكل دولة من هذه الدول بدورها تغالي في المبدأ الذي تسير عليه بحيث ينقلب عليها ، (ويهلكها ذلك الذي كان يغذيها) . فالأليجاركية تسير وراء الثروة حتى تقضي الثروة عليها ، والديموقراطية تسير وراء الحرية حتى تدمرها الحرية(١) . يقول أفلاطون : « إنه الزيادة المتطرفة في أي شيء كثيراً ما تؤدي إلى رد فعل في اتجاه عكسي ، وهذا لا يصدق على الفصول وعلى الحياة الحيوانية والنباتية فحسب ، بل يصدق قبل كل شيء على أشكال الحكومة» . وهذا وجه من وجوه قانون الانحلال الشامل الذي يؤثر في النباتات والحيوانات والمدن التي يشيدها الناس . وكلما تمادى عنصر واحد من عناصر الدولة في الأخذ بمبدأ ينفرد به ، بعد عن العناصر الأخرى ، وهنا يحدث الانقسام ، والانقسام هو خالق الفتنة وهو أقوى أسباب التغير السياسي الذي يبدأ في صورة قلقلة تنتاب تناسق الدولة ، وينمو كلما زادت هذه القلقلة . ففي الأليجاركية مثلا ، إذا زاد الأثرياء ثراءهم وأكدوا حقوق الملكية فإن الفقر يزيد من تلقاء نفسه وبالنسبة ذاتها ، وتبدأ الطبقة الكادحة في التشبث بأن الإنسان هو الإنسان ولا يضيره أن يكون فقيراً .

---

(١) قارن ماقاله شكسبير في المنظر الثاني من الفصل الأول في رواية .
Measure For Measure

« إن التخمة يعقبها الحرمان الكثير ،
والمجال الفسيح يضيق إذا جافنا فيه الاعتدال ،
طبائعنا تظمأ للشر فنشرب منه حتى نموت ،
كالجرذان الجائعة نلهم وتلتهم حتى تهلك .

وهكذا ينمو الوعى الطبقى وتتبعه الحرب الطبقية ، وإذا ما توافرت ظروف الثورة كان اندلاعها سهلاً . إن الجسم إذا ما انحطت قواه أصبح عرضة للمرض لأتفه الأسباب . وهكذا شأن الثورات فهى قد تشب لظروف هينة ولكنها تنتج فى حقيقة الأمر من أسباب خطيرة(١). ومن الواضح أن أفلاطون بهذا الأسلوب من التفكير يصل إلى ما يشبه التفسير الاقتصادى للتغير الدستورى ، فهو يؤمن بأن التغيرات فى توزيع الثروة من شأنها إحداث تغيرات سياسية . وإذا ما اضطربت الشيوعية المثالية التى تختص بها الدولة المثالية — أو بعبارة أخرى بمجرد أن يأخذ المواطنين فى ظل التيموقراطية بنظام الملكية الخاصة ، بل وأكثر من هذا ، عندما يصبح جمع الملكية الخاصة فى دولة أليجاركية هو الهدف الوحيد للمواطنين — عندما يحدث هذا فإن التنازع على توزيع الملكية لابد أن يترتب عليه منازعات سياسية ، واذا ما أسفر هذا التوزيع عن زيادة خطيرة فى ملكية إحدى الطبقات أو عن تمايز صارخ فإن الأمر لا بد أن ينتهى إلى الخلاف والثورة . ومع ذلك فإننا نتهم بالمغالاة لو أننا اعتبرنا أن تفسير أفلاطون للتاريخ هو تفسير اقتصادى فى المقام الأول ، إذ إن تفسيره هو ، كما رأينا ، تفسير سيكولوجى . حقيق أن

---

(١) يقول أرسطو فى (السياسة): « أن الثورات لا تقوم لأسباب واهية ولكنها تندلع فى مناسبات واهية » . من الواضح أن أرسطو مدين لأفلاطون بنظريته عن الثورات التى شرحها فى الكتاب الخامس من (السياسة) . وتقوم هذه النظرية على مبدأ الإفراط والقصاص الذى يترتب عليه. وينتهى أرسطو إلى أنه إذا أريد المحافظة على دستور يقوم على نوع من التطرف فلابد من اتباع نظام للضبط والموازنة . ففى الأليجاركية مثلا يجب ألا يسمح لمبدأ الثروة من الوصول إلى نهايته المنطقية ، بل يجب التسليم فى الوقت عينه بقدر كبير من مبدأ الحرية الذى تقوم عليه الديموقراطية . وهكذا يمكن المحافظة على الدستور بالحيلولة دون بلوغه مدى التطرف وإرجاعه إلى حالة التوسط (وهذه فكرة يطبقها أفلاطون أيضا على السياسة فى كتاب « رجل السياسة »). وبما أن التوسط يمكن تحقيقه بالمزج بين وضعين متطرفين فإن أرسطو يصل بذلك إلى نظريته الخاصة بالدستور المختلط .

عنصر الشهوة الذى هو الأساس السيكولوجى للحياة الاقتصادية يعتبر ركيزة لكل الأشكال الثلاثة الأخيرة من الدول ، وأن هذه الحقيقة تتضمن بالضرورة أننا يجب ألا نغفل أثر العوامل الاقتصادية فى نمو هذه الدول واضمحلالها . غير أن الشهوة واسعة المعنى ، ولا شك أنها كما تتمثل فى الأليجاركية تكون ذات طابع اقتصادى ، ولكنها كما تتجلى فى الديموقراطية وفى الحكم الاستبدادى ، تشتمل على عناصر لايستطاع تسميتها عناصر اقتصادية . فالديموقراطية تنبعث من الرغبة فى أن « يعيش الإنسان على هواه » كطيور السماء ، أما الحكم الاستبدادى فإنه يقوم على شهوات الجسد والرغبة الطاغية فى المحرمات وهى الغالبة على وحوش الغاب ، وليس العامل الاقتصادى بمسيطر فى أى من الحالين . كما أنه لا يرتكز فى حالة التيموقراطية على الشهوة بل على عنصر الروح ومسألة الشرف ، ولو أنه لا بد من التسليم بأن الفخر بالملكية هو أيضاً أحد العناصر التى تبعث على نمو التيموقراطية وتكسبها طابعها .

وهناك عامل أخير يدخل فى وصف أفلاطون للأشكال المختلفة من الدول المنحرفة ، وهو إلمامه بالتاريخ المعاصر وتجربته الخاصة فى مجال السياسة . فالصورة التى رسمها للحكم الاستبدادى مأخوذة كما رأينا من سيرة ديونيسيس الأول فى سرقسطة حيث جاء ذلك النوع من الحكم فى أعقاب الديموقراطية وفق مخطط أفلاطون . ولقد لوحظ أنه فى إحدى المقطوعات التى يشير فيها إشارة واضحة إلى تجربته الخاصة فى سرقسطة سنة ٣٨٧ يكاد يخرج عن نطاق المحاورة ويتحدث بلسانه الشخصى ويرجو سامعيه أن يفهموا أن حكمه على الحاكم الطاغية هو حكم رجل « فى مقدوره الحكم » عاش مع الطاغية فى مكان واحد ولمس حياته اليومية وعرف كل شىء عن علاقاته العائلية » . وملامح الدولة التيموقراطية كما يقول أفلاطون صراحة يمكن رؤيتها فى دساتير كريت وإسبرطة — وإن كان يقصد بالأخيرة إسبرطة كما كانت فى عصر سابق لعصر أفلاطون . ويفهم من هذا أن دولة أفلاطون المثالية رغم اشتمالها

على بعض الملامح الإسبرطية إلا أن إسبرطة نفسها ككل لم تكن مثله الأعلى بحال من الأحوال ، بل هي فساد في المثل الأعلى ، ومع أن هذا الفساد لم يهبط دون مستوى التيموقراطية إبان القرن الخامس ، إلا أنه في السنوات الباكرة من القرن الرابع أيام الإمبراطورية الإسبرطية كان يشتمل على بعض الملامح التي جاءت في وصف أفلاطون للأليجاركية(١). ومن الواضح أن أثينا هي الأساس الذي بنى عليه تصويره للديموقراطية . ويبدو أن الصورة التي يرسمها تكاد أن تكون رداً قاطعاً على المدح الذي كاله ثيوكيديس للديموقراطية وأورده في خطابه الرثائي على لسان بركليس(٢). كما أن النقاد قد لحوا في وصف « الرجل الديموقراطي » كثيراً من خصائص (ألكيبياديس) . ولكن رغم إسهاب أفلاطون في الإشارة إلى التاريخ إلا أنه لم يحاول أن يحيط بمجال التجربة التاريخية كله ، بل ينتقي فقط تلك الحقائق التي تتفق مع حجته ولا يصور إلا الدساتير التي تقابل تحليله السيكولوجي ، ويغفل في مخططه أية إشارة إلى ما يسميه الأشكال المتوسطة مثل الملكيات الوراثية أو الأرستقراطيات الوراثية أو « الملكيات التي تشترى » ، وفي كل هذا يبدو أنه يشير إلى قرطاجنة . وهو كذلك لا يحاول أن يصف أو يصنف الدساتير القائمة على أساس أن هذا الأمر خارج كلية عن نطاق غرضه . وعلينا أن ننتظر مثل هذه المحاولة حتى نعرض إلى المحاورتين التاليتين « رجل السياسة » و « القوانين » وهما محاورتان أكثر واقعية من (الجمهورية) .

---

(١) انظر طبعة (آدم) للجمهورية الفصل ٢ — ص ٢١٩

(٢) لابد أن أفلاطون كان قد قرأ ثيوكويديس . وفي إحدى المقطوعات يشير دون شك إلى قطعة من كلامه . ووصفه لما يحدث في الدولة الديموقراطية من قلب لألفاظ المدح والهجاء يطابق الوصف المماثل في ثيوكويديس .

النوع الأول من الفساد — التيموقراطية

أول أشكال الفساد فى الدولة المثالية هو التيموقراطية ، وفيها يفقد عنصر القوة العاقلة سيطرته اللازمة ، ويأخذ مكانه عنصر الروح . والمعنى الخاص الذى يقصده أفلاطون بالتيموقراطية هو الحكم وفق مبدأ الشرف(١). وينسب أفلاطون هذا النوع الأول من الفساد وهو أخف أشكاله إلى وجود انقسام داخل المجتمع ، وهذا الانقسام هو فى رأى أفلاطون سبب كل تغير سياسى ، ولهذا نراه يتتبع الكيفية التى يحدث بها الاضطراب فى توازن الطبقات داخل الدولة المثالية . وأول ما يحدث هو اعوجاج مخطط الزواج حيث يفشل الحكام فى الجمع بين الرجال الملائمين والنساء الملائمات فى فصول السنة المناسبة وبذلك توجد ذرية أردأ . وبما أن حكام الجيل التالى سوف يكونون من هذه الذرية ولا تتوافر فيهم كفاية العمل فإنهم سوف يهملون مخطط التعليم ويعجزون عن إبراز أفضل أبناء الدولة وإلحاقهم بخدمتها ، وبهذا يحدثون حالة اضطراب ينشأ عنها بقاء رجال من معدن الذهب بين صفوف الطبقة الثالثة وارتفاع رجال من معدن الحديد أو النحاس خطأ إلى صفوف الطبقة الأولى . وإذا ما أصبحت طبقة الحكام خليطاً من هذا الطراز يضم من ناحية بعض أصحاب الطبيعة الفلسفية الذين يتمسكون بنظام الشيوعية القديم ، وتضم من ناحية أخرى لفيفاً من أصحاب الطبيعة الاقتصادية الراغبين فى الحصول على الملكية ، إذا حدث هذا فسرعان ما ينشأ الانقسام وما يترتب عليه من صدام ينتصر فيه أصحاب الطبيعة الاقتصادية كثرة أو قلة ، ويقوم بناء على ذلك نظام من الملكية الخاصة ، ويوجد مجتمع من كبار ملاك الأرض يهبط فيه أعضاء الطبقة الثالثة من مستوى

---

(١) تعنى التيموقراطية بوجه عام ذلك الدستور الذى تمنح فيه السلطة على أساس من الملكية وبهذا المعنى تعتبر أليجاركية أفلاطون تيموقراطية .

الأحرار إلى مستوى العبيد ، وبذلك تقوم « دولتان » مكان دولة واحدة ، ويكون على طبقة السادة أن تضع طبقة من العبيد تحت رقابتها كما كان الحال فى إسبرطة . غير أن انتصار العناصر الدنيا لا يكون انتصاراً مطلقاً ، بل تبقى العناصر الأرقى محتفظة بقدر من السلطة يمكنها من الحيلولة دون قيام أليجاركية بحتة ، ومن المحافظة على عدم انصراف الدولة كلية إلى السعى وراء الثروة .

والدولة التيموقراطية التى تمثلها دولة إسبرطة فى عالم الواقع إنما تقوم فى حقيقة الأمر على دستور مختلط . فهى من ناحية تشبه الدولة المثالية من حيث احتفاظها بنظام موائد الطعام المشتركة ونظام التعليم المشترك وإن كان ذلك على مستوى أقل ، ومن حيث إن حكامها يبتعدون عن الزراعة والتجارة والحرف اليدوية . وهى من ناحية أخرى تشبه الأليجاركية من حيث زيادة الاهتمام بنصيب الجسم من التعليم ، ومن حيث إن لمواطنيها أسراتهم وأملاكهم الخاصة ، كما أنهم (كالإسبرطيين أيضاً) يكنون حباً قوياً للذهب والفضة وإن كان ذلك سراً ، ويلذ لهم إخفاء ما لديهم منهما فى خزائن خاصة . ولكن مع أن الدستور التيموقراطى من النوع المختلط إلا أن له عناصره الخاصة ، ورغم أنه يوفق بين نوعين من الدساتير إلا أنه يتميز بملامح خاصة به ، فهو لا يقوم على أساس القوة العاقلة ولو أنه يشتمل على بعض عناصرها ، ولا يقوم على أساس الشهوة وإن كان به بعض عناصر الشهوة ، ولكنه يعتمد فى جوهره على الروح . ففى مثل هذه الدولة يتركز الإعجاب فى الرجل الشجاع صاحب الروح العالية ، ذلك الذى يعتبر الشرف سيد العواطف ويسلك سبل الطموح والحرب . وهذه الدولة فى جوهرها دولة حربية (مثل دولة إسبرطة أيضاً) تمكن فيها الجندى من إزاحة الفيلسوف عن عرشه وأصبحت المهارة الحربية فيها هى الطريق إلى المنصب وانحصرت لذة مواطنيها فى خطط الحرب ومواصلة القتال دون توقف . وهكذا نرى أن التيموقراطية يبدأ فيها زوال العدالة وظهور الظلم ، ولا يحتل

فيها كل عنصر من العناصر مكانه الصحيح أو يؤدى وظيفته الملائمة ، فالجندى قد اغتصب مكان الفيلسوف وأملاك الفلاح ، وانهار فيها التوازن جارفاً معه الوحدة ، ثم بدأ الانقسام والخلاف ، ولن يقف نموهما عند حد(١) .

النوع الثانى من الفساد — الأليجاركية

تشتمل التيموقراطية كدستور مختلط على بعض عناصر الأليجاركية وملامحها ، ولكن بينما نجد أن الأساس السيكولوجى للأولى هو الروح ، فإن الشهوة هى الأساس السيكولوجى للثانية ، وبينما تهدف الأولى إلى الحرب والمجد فإن الثانية تنشد التجارة والمال . والفساد الذى يعتور التيموقراطية ويحولها إلى أليجاركية هو فساد الدولة الحربية عندما تتحول إلى دولة تجارية ، وليس هذا الفساد بالشىء الصعب . فاشتهاء الثروة الذى يتسرب إلى الدولة التيموقراطية ، وإن كان ذلك سراً ، سرعان ما يصبح حافزاً مسيطراً لا يخفيه أحد ، وتصير حيازة الأملاك مبرراً للمواطنة ، وعندئذ يقوم طراز من الحكومة « يعتمد على تقدير الملكية ويكون فيه لأغنياء القوم سلطان يحرم منه الفقراء » . وإذا كانت إسبرطة فى أيامها الباكرة المجيدة هى النموذج الذى احتذاه أفلاطون فى وصفه للتيموقراطية ، فإن إسبرطة القرن الرابع التى كان مواطنوها قد تعلموا أيام إمبراطوريتهم كيف ينعمون بالثروة التى مكنتهم الإمبراطورية من الحصول عليها بطرق غير مشروعة فى الكثير من الأحيان ، إسبرطة هذه يبدو أنها كانت النمط الذى حور أفلاطون الأليجاركية عن منواله .

---

(١) حدث فى تاريخ انجلترا إبان القرن الثامن عشر مايشبه تيموقراطية أفلاطون . عندما استحوذ كبار ملاك الأرض على المساحة كلها ، وتحول الفلاحون إلى عمال لايملكون أرضاً . ولم يكن فى ذهن الطبقة الحاكمة إلا الحروب المستمرة وبناء إمبراطورية . وفى هذا الوقت كان الدستور الإنجليزى مشهورا بأنه خليط من عناصر مختلفة . وإن كان المعنى هنا مختلفاً بعض الشىء عن المعنى الذى استخدام فيه أفلاطون هذا اللفظ .

وفى هذا التصوير يتزايد وضوح عنصر الظلم . ففى الدولة التيموقراطية كانت سيادة العدالة شيئاً معترفاً به اعترافاً جزئياً ، ومهمة الحكم حتى إذا أسندت إلى أصحاب الكفاية الحربية دون غيرهم فهى إنما تسند إلى كفاية من نوع ما. أما الأليجاركية فإنها لا تعترف بهذه القاعدة ، ولا تسند فيها وظيفة الحكم على أساس الكفاية ، بل تكون الملكية فى ظلها هى التى تخول صاحبها حق الوصول إلى المنصب . ثم إن الأليجاركية لا تتعارض مع قاعدة العدالة من حيث نظام حكومتها فحسب بل من حيث مخطط الحياة كله ، فهى ترفض فى كل مجال أن تسند الوظيفة التى من نوع معين إلى الرجل صاحب القدرة المعينة ، بل تسمح لنفس الأشخاص أن يزاولوا الفلاحة والتجارة والقتال والحكم ، أى أن يجمعوا بين المهن المختلفة . وكما أن الأليجاركية تهدم العدالة فإنها تهدم الوحدة أيضاً . فهى تمكن القلة من الثراء الفاحش وتودى بالكثرة إلى هاوية الفقر . وهكذا نرى أن الدولة الأليجاركية تفوق الدولة التيموقراطية فى كونها دولتين فى دولة واحدة — دولة الأغنياء ودولة الفقراء ، وهى موطن لطبقة من الدهماء لا أرض لها ولا مال ولا مهنة . ومثل هذه الطبقة ما دامت فى تذمر مستمر ، وما دام تذمرها هذا يدفعها إلى الإجرام ، فإنها تشكل خطراً يهدد الأليجاركية بانقلاب شامل . وحتى الطبقة الحاكمة نفسها ، وهى التى تحتكر الثروة والمناصب ، فإنها لا تخلو من عنصر الخطر ، ذلك أن أعضاء هذه الطبقة يقيمون وزناً كبيراً للثروة ، ومن أجل الحصول عليها يعيشون عيشة كدح وحرمان تطغى فيها شهوة الثراء على كل ما عداها ، وبذلك تنطوى طبائعهم على شهوات إجرامية تفصح عن نفسها عندما تحين الفرصة فى صورة الغش التجارى ، وقد يفلت زمامها يوماً وتنطلق انطلاقاً كاملا . والمواطن الحاكم فى الدولة الأليجاركية هو نفسه رجلان فى رجل واحد كما أن دولته تتألف من دولتين فى دولة واحدة ، وصفة البخل الغالبة عليه

هى خليط من التزمت والطمع ، ولا مناص من حدوث صدام بين الاثنين رغم ما بينهما من اتحاد مؤقت(١) .

وهكذا ترى أن هوة الانقسام فى الدولة الأليجاركية تتسع ، والمعرفة والعدالة تتراجعان ، والعناصر الدنيا من الطبيعة البشرية تعلو إلى القمة . ولا شك أن وجود فجوة بين الأغنياء والفقراء وصراع بين الشهوات المتنازعة داخل طبقة الأغنياء نفسها ، هى من عوامل القلقلة التى تجعل الثورة أمراً يكاد أن يكون محتوماً .

وفى الإمكان تجنب مثل هذا التغير لو أن الأغنياء كانوا أكثر حكمة فى تصرفهم . ويقترح أفلاطون وسيلتين للوصول إلى هذا الفرض ، الأولى هى تقييد استخدام الملكية ، أى استخدامها كرأس مال ، وإقراض رأس المال هذا إلى المحتاجين من أصحاب الأرض على أساس الرهن ودفع الربا . والوسيلة الثانية هى وضع قاعدة تقضى بأن العقود الاختيارية بين المقرض والمقترض لرأس المال يجب ألا يكون تنفيذها من اختصاص الدولة (٢) بل يجب أن تتم على مسئولية المقرض . ومع ذلك فإن هاتين الوسيلتين لا يؤخذ بهما ، فالطبقة المهضومة اليائسة فى الدولة ، وهى التى تعتبر أن

---

(١) الصورة التى يرسمها أفلاطون «للرجل الأليجاركى» الذى يجمع فى نفسه بين التزمت فى الأخلاق وبين طبيعة رجل الأعمال وأساليبه الملتوية ، تذكرنا بالصور التى يرسمها أعداء الإنجليز من الكتاب وبعض الكتاب الساخرين من الإنجليز أنفسهم للاخلاق الإنجليزية فى الوقت الحاضر .

(٢) فى هذين الاقتراحين يهاجم أفلاطون رأس المـــال والاستغلال . ولكن بينما نرى الاشتراكى الحديث يهاجم رأس المال المستخدم فى الإنتاج والذى يستغل العمال بإعطائهم أجورا مجحفة ، نرى أفلاطون يهاجم رأس المال المستخدم فى عملية الإقراض بفائدة مجحفة ، أما الاقتراح الثانى فقيمته موضع شك ، ومن الطبيعى أن نتيجته ستكون رفع سعر الفائدة . وللاقتراحين أهمية جديرة بالملاحظة ، وهى أنهما يبينان أن أفلاطون على استعداد للنظر فى طرق الإبقاء على الدول الفاسدة ، والنظر إلى السياسة كما عالجها أرسطو فى الكتاب السادس من (السياسة) .

أن الأغنياء قد سلبوها أملاكها غشا وخداعاً ، هذا الطبقة يتزايد عددها دون ضابط ، كما ينمو الوعى الطبقى والإحساس بالفارق بين طبقة وأخرى ، وإذا ما انضم الفقراء الكادحون الذين لفحتهم الشمس إلى الجيش مع الأغنياء المترهلين وتبينوا أن سادتهم أضعف منهم بنية ، وقد يكونون أضعف خلقاً ، شعروا باحتقارهم لشأنهم إلى جانب كراهيتهم لهم ، وفى هذه الحالة قد تعجل أية مناسبة هينة بالثورة المحتومة ، وقد يطلب أحد الفريقين أو يطلب الفريقان مساعدة أجنبية من دولة تدين بالمبادىء نفسها . وإذا ما قهر الفقراء أعداءهم فى نهاية الأمر ظهرت الديمقراطية وبدأت عهداً من الحرية والمساواة .

النوع الثالث من الفساد – الديموقراطية

إن الشهوة ، كما رأينا ، هى الأساس السيكولوجى للأليجاركية ، ولكنها الشهوة فى شكل واحد من أشكالها أو فى ناحية واحدة من نواحيها ، مع بقاء كل الأشكال الأخرى خاضعة خضوعاً صارماً لسيادة شهوة الثروة .

أما أساس الديموقراطية فهو الشهوة فى كل أشكالها ونواحيها . والحرية فى ظلها مكفولة لكل فرد لا لفرد واحد فقط ، كما أن المساواة المطلقة يتمتع بها الجميع . وهكذا يزول التدريب والنظام ، وتختفى الدرجات والفروق . وبدلا من التدريب يصبح لكل واحد حرية تنظيم حياته الخاصة كما يهوى وحسبما تتطلب شهوة الساعة . وبدلا من التسلسل الدقيق الذى يتميز به كيان اجتماعى له حرمته والذى يقابل التسلسل الطبيعى لعناصر العقل ويقوم على أساسه ، توجد مساواة شاملة يكفلها استخدام طريقة الاقتراع فى تعيين جميع الموظفين . والديمقراطية هى الفوضى ، أو من وجهة نظر أخرى ، هى ذلك الحكم الذى تتولاه هيئة تضم أفراداً من شتى

الطبقات (polyarchy) — بوليارقية)(١) وهى فوضى لأنه لا يوجد فيها عنصر واحد له السيطرة ، وهى بوليارقية لأن عناصر عديدة تتمتع بالسيطرة . وما أشبهها برداء « مزركش بأشكال من جميع الأنواع » . وليس فيها نمط واحد بل أنماط عديدة ، ولا يوجد بها دستور واحد يلائم نمطاً واحداً ، بل خليط من الدساتير يقابل خليطاً من الأنماط .

هذا هو رأى أفلاطون عن الدستور الذى شاد به بركليس فى خطابه الذى ألقاه لرثاء قتلى الحرب من الأثينيين وقال فيه :

« يستطيع كل منا بحافز من دستورنا أن يقدم نفسه إلى المجتمع ، وفى مكنته بما يملك من قدرات ، أن يقوم بأنشطة مختلفة فى وقت واحد بكفاية مرنة ودون أن يخسر نعم الحياة » . هذا الجمع بين «الأصالة الفردية والتنويع المتعدد الجوانب» ، وهو الشىء الذى دافع عنه (مل — Mill) فى العصور الحديثة بقدر ما دافع عنه بركليس فى أيامه لم يكن فى نظر أفلاطون إلا كلاماً يلقى وقولا جميلاً يستر صفة سيئة . فالشىء الذى كان يراه بركليس نوعاً من المرونة والقدرة على التشكل لا يجد فيه أفلاطون إلا تقلباً . ومع أنه كان يعرف أن الحياة الأثينية متعددة الألوان إلا أنه كان يعرف أيضاً أنها خلو من أى مخطط فى كل ألوانها . وفى مقدور أفلاطون أن يفهم تلك الحجة التى يستند إليها كبار رسل الديموقراطية من أنها تبرز الطاقة البشرية ، وتمكن الحياة الوفيرة المتعددة الأشكال من الانطلاق وتسلم بما بين العناصر المنوعة من ارتباط . غير أن أفلاطون لا ينتصر إلا للشىء الوحد ولا يقيم وزناً للتعدد ، ويؤمن بوحدة الفكرة المشتركة لا بتعدد ما يتصف به الأفراد من قدرات ، ويعجبه الضوء الأبيض الوهاج لا الأضواء العديدة الألوان . وهناك مسألة

---

(١) Polyarchy (كلمة مشتقة من اليونانية — Polys كثير ، Archein يحكم) ومعناها حكم يتولاه أفراد من طبقات كثيرة — المترجم

ما زالت مثار جدل فى يومنا هذا كما كانت فى عصر أفلاطون ، وهى أى الأمرين له القيمة الكبرى ، أن يكون هناك نمط اجتماعى واحد أو أن يكون هناك تنوع فردى . وقد لا يوجد تناقض مطلق بين الأمرين ومن الجائز أن النمط الاجتماعى يمكن أن تحققه الدولة الديموقراطية التى يستطيع أعضاؤها أن يجمعوا بين الأصالة الفردية وبين العقلية الاجتماعية المشتركة والهدف الاجتماعى المشترك ، وأن صفة التنوع والتخصص فى القدرة التى كان أفلاطون نفسه يعتبرها الوسيلة الضرورية للوصول إلى هذا النمط ، يمكن تحقيقها فى أقرب وقت فى ظل ذلك الشكل من الدولة الذى تستطيع فيه الكفاءات أن تنوع نفسها فى أكثر قدر من الحرية ، وأن تجد وظيفتها الخاصة بأيسر السبل . أما فى تصور أفلاطون فإن التناقض ثابت أكيد ، فوحدة النمط مستحيلة فى ظل الديموقراطية ، وإذا كانت الأليجاركية تعنى دولتين فى دولة واحدة ، فإن الديموقراطية تعنى وجود عدد من الدول داخل الدولة الواحدة بقدر ما فى هذه الدولة من أفراد ، لأنها تعنى وجود مثل هذا العدد من أنماط الأخلاق ، ومثل هذا العدد من دساتير الحياة أو مخططاتها . وفى رأى أفلاطون أننا لايمكن أن نتحدث عن قاعدة واحدة للحياة متفق عليها تحت نظام الديموقراطية ، فهى تتعارض كلية مع فكرته الأساسية عن أن الدولة نمط اجتماعى يجب أن يدرب كل عضو فيها على أن يحذو حذوه وذلك عن طريق التعليم . ومبدأ الديموقراطية هو ألا وجود للنمط ، ولا وجود للقاعدة ولا وجود للتدريب الاجتماعى . وأنك لست فى حاجة إلى أن تحكم حتى إذا كنت قادراً على الحكم ، أو أن تكون محكوماً إلا إذا شئت ذلك ، وليست هناك ضرورة لشن الحرب إذا فعل الغير ذلك أو للمحافظة على السلم إذا كان الغير فى حالة سلم .

وخرق القانون أدعى إلى تشريفه من طاعة القانون . أما التدريب الاجتماعى فهو شىء لا قيمة له لأن الديموقراطية لا يهمها أن يكون ساستها مفتقرين إلى التعليم بل إنها لا تتطلب منهم إلا أن يكونوا أصدقاء الشعب .

ومن الواضح أن ما يصفه أفلاطون تحت اسم الديموقراطية هو ما يصح أن نلقبه نحن باسم الفوضوية ، فوضوية الشاعر (شلى) الذى يكون الإنسان فيها :

حرا ، لا يقيده قيد ، ولا يخضع لسيد ،
بل يكون إنسانا يتمتع بالمساواة ، ولا ينتمى .
إلى طبقة أو قبيلة أو أمة ،
متحرراً من الخوف والعبادة والمركز الاجتماعى ،
ويكون صاحب العرش على نفسه .

غير أن هذا الذى يصفه أفلاطون لا ينطبق على ما كانت تعنيه الديموقراطية فى اليونان القديمة أو ما تعنيه الديموقراطية اليوم . فالديموقراطية إنما تعنى أن يكون حكم المجتمع من اختصاص إرادته المشتركة وعقله المشترك كما يعبر عنهما رأى عام متمتع بالحرية والسيادة . وقد يقترب مثل هذا الحكم من الفوضى تحت ظروف معينة ، كما يحتمل أكثر من ذلك أن يكون عكس الفوضى تحت ظروف أخرى ، وفى هذه الحالة الأخيرة يأخذ الحكم على عاتقه تنظيم الحياة الفردية من نواح عدة فى سبيل مثل أعلى اجتماعى أو نموذج اجتماعى اذا ما كانت الإرادة المشتركة ثابتة الدعائم وموجهة إلى جميع جوانب الحياة الاجتماعية أو إلى أكثرها . ومن ناحية أخرى ، إذا ما كانت الإرادة المشتركة مقلقلة ويعوزها الانسجام ، وإذا ما عجزت عن توجيه نفسها إلى الكثير من مسائل الحياة العامة أو رفضت هذا التوجيه ، فإنها تنبذ الحكم وتعتنق الفوضى . والأمر كله يتوقف على مدى تكون العقل الاجتماعى ، وعلى مدى خلق هذا العقل لمثل أعلى اجتماعى ، ومدى توجيه الإرادة الاجتماعية نحو تحقيق هذا المثل الأعلى . وإذا ما نظرنا إلى ديموقراطية اليونان القديمة ، واسترشدنا ببركليس — الذى ربما كان أفضل من أفلاطون فى إرشادنا إلى المثل العليا للدولة التى كان يحكمها — إذا فعلنا ذلك وجدنا لها نموذجاً اجتماعياً ولمسنا وجود إرادة اجتماعية موجهة نحو تحقيق هـذا النموذج . وإذا نظرنا إلى ديموقراطيتنا الحالية فمن الأشياء التى لها دلالتها أن نقادها ، سيراً على طريقة

غير طريقة أفلاطون قد لاحظوا أنها تنحو نحو تشجيع التماثل فى النماذج الاجتماعية ، وأنها تحت ضغط الرأى الاجتماعى ، تميل إلى كبت حرية التنوع التى يرون أن الحكم الأرستقراطى هو دائماً أكثر ملاءمة لها .

وبما أن أفلاطون يسوى فعلا بين الديموقراطية والفوضى فإنه على هذا الاعتبار يدين مبدأيها الأساسيين وهما الحرية والمساواة ، ولا يرى أنهما مبادىء على الإطلاق بل يراها إنكاراً للمبادىء ، فالمساواة الديموقراطية تنتهك النظام الاجتماعى وما له من حرمة ،وبما أنها تعنى المساواة بين الأنداد وغير الأنداد فإنها تعتبر أيضاً انتهاكاً لتلك المساواة الحقة التى ينال بمقتضاها صاحب الجدارة العظيمة نصيباً أوفر وصاحب الجدارة القليلة نصيبا أقل ، ويطبق بموجبها مبدأ المساواة النسبية على الجميع(١) . والحرية الديموقراطية فى نظر أفلاطون هى إلغاء للنموذج الاجتماعى والتدريب الاجتماعى. ولاتعنى إلا أن يسير السلوك الاجتماعى دون مبدأ . والديمقراطية ذاتها من جراء هذين المبدأين تعتبر إلغاء للعدالة ، لأنها تقوم على أساس الإنكار المطلق لنظرية الوظيفة الخاصة ، وتفصح عن صفتها هذه فى عدم اعترافها بأن اختيار قادتها يجب أن يتم على أساس توفر كفاءة خاصة فيهم . ولقد رسم أفلاطون صورة واضحة « للرجل الديمقراطى » أبرز فيها عيوب الدستور الذى يعتبر مقابلا له ، وفى إشارة خفيفة إلى(ألكبياديس)يصف أفلاطون ذلك الرجل الديموقراطى بأنه متلون كالحرباء ، يخلق من اللامبدأ مبدأ ويجعل من التنافر تناسقاً ، وهو فى تنوع ألوانه وتعدد صفاته وجمعه لحياة الكثيرين فى شخصه يعتبر مرآة تعكس صورة تلك الدساتير الخليطة

---

(١) إن المساواة الحقة لاتعنى إعطاء غير المتساوين أنصبة متساوية بل إعطاءهم أنصبة متساوية نسبيا . أو تعنى بعبارة أخرى التساوى بين نسبتين — النسبة بين زيد من الناس وما يأخذ ، والنسبة بين عمرو من الناس وما يأخذ .

التى يعيش فى ظلها . عقله مستوى متأرجح تسكن فيه كافة الرغبات ، يميل نحو هذا الاتجاه حيناً ونحو ذلك الاتجاه حيناً آخر، فهو رياضى وسياسى وفيلسوف وجندى . « يلعب كل هذه الأدوار على التوالى ولكنه لا يثبت على أحدها فترة طويلة » . وهو كدولته « يأخذ من الحرية والمساواة منتهاها » ، ولكى يطلق الحرية لشهواته ويحقق بينها المساواة ينغمس فى كل هذه الشهوات دون قيد ويشبع كلا منها بدورها قدر إشباعه للأخرى. ووسط هذه الفوضى الأخلاقية تفقد الألفاظ الأخلاقية دلالتها ، فتتساوى كل الأشياء فى قيمتها ويصبح من البله أن يوصف شىء بالخير وشىء آخر بالشر . والحق أن الرجل الديمقراطى فى أيام شبابه الثائرة ، وقبل أن يستقر فى حالة من النضج تجعله لا يشغل نفسه بالأخلاقيات ، مثل هذا الرجل لا يتورع عن قلب المصطلحات الأخلاقية فيسمى الوقاحة أدباً ، والفوضى حرية ، والسفه والتبذير أبهة ومجداً(١) .

غير أن للديمقراطية جانباً ما زال علينا أن نتناوله بالبحث ، وهو جانب تهبط فيه الديمقراطية سريعاً إلى الفوضى الاجتماعية والسياسة التى تؤدى إلى الحكم الاستبدادى . وكما أن الأليجاركية يهدمها فيض الثروة وتقضى عليها مبادئها ذاتها ، فإن الديمقراطية يهلكها ما تسعى إليه من خير وتميتها تخمة الحرية ، وهلاكها الأخير هو قيام الحكم الاستبدادى ، غير أن هناك مرحلة متوسطة من الفساد يمكن تسميتها بالديمقراطية المتطرفة (ولو أن أفلاطون لم يستخدم هذا اللفظ) . وفى هذه المرحلة لا تبقى الحرية فى مستواها المتأرجح بل تنحدر إلى الفوضى الخالصة ، سواء كان ذلك فى الدولة والأسرة أو فى المدرسة والطريق . فنى الدولة يلغى كل تفريق بين الحاكم

---

(١) فى هذه القطعة يقتفى أفلاطون أثر (ثوكيديدس) . وفى وصفه للرجل الديموقراطى يجعله أكثر جاذبية من الرجل الأليجاركى. غير أن أفلاطون مع هذا يضعه فى مستوى أقل لأنه يفتقر إلى الثبات والاتزان .

والمحكوم وتصبح الرعية كالحاكم ويصبح الحكام كالرعية . وفى الأسرة تزول كل الفروق فالوالد والولد والسيد والعبد والزوج والزوجة ، كلهم يرتفع أو يهبط إلى مستوى واحد من الحرية . والوضع نفسه يقوم فى المدرسة فتختفى القواعد ويزول الخضوع ، ويخشى المعلم تلاميذه ويزدرى التلاميذ معلمهم . ويضيف أفلاطون إلى ذلك فى سخرية أن السوائم نفسها تمتد إليها العدوى السائدة فتختفى القواعد والنظام من الطرقات ، ويزيح الجواد عابر السبيل (١) . « وفوق كل هذا ، ونتيجة لكل هذا يبطل احترام الناس للقوانين ، مكتوبة أو غير مكتوبة ، حتى لا يدينوا بالخضوع لسيد كائناً من كان » (٢) .

هذه هى الحالة الاجتماعية فى الديمقراطية المتطرفة ، غير أن الحالة السياسية لاتقل عنها فوضى ، ففى دولة من هذا الطراز نستطيع أن نتبين ثلاث طبقات أو ثلاثة أحزاب ، الطبقة الأولى هى طبقة ذكور النحل ، أو المتبطلين ، وهم أولئك الرجال الذين لا عمل لهم فيتخذون من السياسة حرفة ويعلو طنينهم فوق المنصات العامة ، أما الثانية فهى الطبقة الوسطى المنظمة الثرية وهى الفريسة الطبيعية للطبقة الأولى ، أما الثالثة فهى الجماهير أو الطبقة العاملة ، وهى التى متى اجتمعت أصبحت أكبر الطبقات وأقواها ، ولكنها لا تجتمع إلا إذا أغراها أو رشاها أحد . ومثل هذه الحال لا بد أن تنتهى إلى نتيجة حتمية ، فالطبقة الأولى تنهب الثانية لمنفعة الثالثة ولمنفعتها

---

(١) هذه الملاحظة نفسها يبديها مؤلف « مدينة أثينا » التى تنسب خطأ إلى زينوفون ، يقول فيها :

« ليس لك أن تضرب أجنبيا مقيما أو عبدا ،
ولن يفسح لك العبد الطريق . وكل الناس فى
ملبسهم سواء ، فلا يمكن التفريق بينهم »

(٢) تعنى هذه القطعة : (١) أن هناك فرقا بين الديموقراطية التى تقيم بعض الوزن للقانون وبين تلك التى لا تفعل . (٢) كما تسلم أن القانون فى الدول القائمة فعلا أفضل من عدم وجود قانون . وفى الحالين تعتبر هذه القطعة تمهيدا للتعاليم الواردة فى « رجل السياسة » .

الذاتية بقدر أكبر . وتصبح الديمقراطية عندئذ حكماً للمجتمع يتولاه ساسة محترفون على حساب الأثرياء لمصلحة أنفسهم أول كل شيء ولمصلحة الجماهير بطريق المصادفة . ولا شك أن مثل هذا الحكم يؤدى بالضرورة إلى الثورة ، فالطبقات الوسطى تسعى بالطبيعة إلى الدفاع عن أنفسها ، وإذا ما فعلت ذلك أتهمت بالتآمر على الشعب صاحب السيادة ، فإذا ماوجهت إليها هذه التهمة بدأت تتآمر فعلا . وعندما تجد أن الشعب يحاول إيقاع الضرر بها ، « لا من تلقاء نفسه » (كما يقرر أفلاطون) « بل بدافع من الجهل والخديعة » ، فإنها أيضاً ترفع علم الثورة ، لا رغبة فى الثورة ، بل لأنها مكرهة على ذلك .

وإذا ما استعر النضال على هذا النحو نصب أحد الناس نفسه حاميا للشعب وانحاز إلى جانبه . وذلك الرجل الذى يذود عن الشعب هو الذى ينهب الطبقة الوسطى فيرتفع صوته ضدهم بإلغاء ما لهم من ديون وبإعادة تقسيم الأرض(١) ، ثم يقضى على من يستطيع القضاء عليهم بالقتل عن طريق القانون وبذلك يثير حرباً أهلية . وفى هذه الحرب قد يكون مصيره الطرد ولكنه يعود بعد ذلك طاغية بعدته الكاملة، أو يطلب من الشعب حرساً شخصياً له فيجاب إلى طلبه ، ثم يجعل من نفسه طاغية .

وهكذا يصدر حكم (الجمهورية) على الديموقراطية بالإدانة ، فحياتها لا رونق فيها وفناؤها يمهد الطريق إلى حكم الطغيان — وهو أحقر أنماط الدولة وأكثرها انحطاطاً . ولقد تغير رأى أفلاطون هذا فى محاوراته التالية بـ (رجل السياسة ،

---

(١) كان القسم الذى يقسمه القضاة فى أثينا يحتوى على فقرة تنص على أنهم لن يعطوا أصواتهم فى جانب هذه الأشياء . والمعنى المقصود هنا هو

أ — إلغاء الديون التى تمت بضمان الأرض ولمصلحة أصحاب الأرض المرهونة
ب — إعادة تقسيم الملكية الزراعية لمصلحة أولئك الذين فقدوا أملاكهم نتيجة تنفيذ الرهن.

القوانين)،وكان التغير أكثر وضوحاً فى الأخيرة. ففى « رجل السياسة » يفرق قطعاً بين نوعين من الديموقراطية ، أحدهما أحسن وفيه يطاع القانون ، وثانيهما أردأ وفيه لا يكون للقانون مكان. ومع أنه يعتبر النوعين فى مرتبة أقل من الأرستقراطية (وهى التى تقابل التيموقراطية كما ورد وصفها فى الجمهورية) ، إلا أنه يعدهما أرقى من الأليجاركية . وفى (الجمهورية) لا يفرق أفلاطون فى وضوح كثير بين الديموقراطية العادية والديموقراطية المتطرفة ، فهو لا يرى أن الحياة فى أى نوع منهما تسير وفق أية قاعدة ، أو يلقى القانون شيئاً من الاحترام ، ويعتقد أن النوعين أقل مرتبة من الأليجاركية. غير أن حكم (الجمهورية) على الديموقراطية يعتبر رثاء لها بقدر ما يدينها. ومن الخطأ أن نعد أفلاطون من الوجهة الواقعية أرستقراطياً وعدواً للديموقراطية الأثينية . ومن الخطأ بالقدر نفسه أن نعتبره من الوجهة النظرية عدواً لدوداً للحكم الشعبى، فهو يكره الرجل المهرج لا الرجل الشعبى . يقول فى إحدى المقطوعات : —

« أى صديقى لا تلق اللوم على الناس إنهم إذا ارتكبوا ذنباً فإنما يفعلون ذلك جهلا وانخداعاً » وفى قطعة جميلة وردت فى الكتاب السادس من (الجمهورية) يستخدم أفلاطون استعارة قديمة سبقه إليها (ألكيوس) فى إحدى مقطوعاته الغنائية الشهيرة ، ويتحدث عن سفينة الدولة ، مشبهاً الناس بقائد سفينة حاصره منافسون له وكل واحد منهم يرغب فى تسلم دفة السفينة والقائد أكثر طولا وقوة من ملاحيه ولكنه أصم كليل البصر جاهل بالأمور البحرية . ورغم ما تنطوى عليه نفسه من نبل السريرة إلا أن عاهاته تقضى عليه ، إذ يتمكن ملاحوه من تخديره وطرحه سجيناً فى غرفته ، وعندئذ يتولون توجيه الدفة بدلا منه مدعين أن فن السياسة ليس فى حاجة إلى دراسة ، وأنه على أية حال فن لا يمكن تعليمه .

النوع الأخير من الفساد : الحكم الاستبدادى

وهكذا ترى أن الضعف وليس الخبث هو الشيء الذى تتسم به الديموقراطية ، فى

حين أن الخبث وليس الضعف هو عنوان الحكم الاستبدادى الذى يجىء عن طريقها.
وفى مناقشة أفلاطون لهذا النوع من الحكم يتمثل فى ذهنه تاريخ سرقسطة وحكم ديونيسيوس الأول . وهو يتتبع تاريخ هذا البلد فى عرضه لكيفية نشأة الطغيان من الديموقراطية المتطرفة وفى تصوره للأسلوب الذى يسير عليه حكم الطاغية. ففى المنظر الأول نرى الحاكم المستبد مثل شبل الأسد كما وصفه أيسخيلوس فى (أجاممنون) «يبتسم لليد التى تطعمه ويحنى رأسه طلباً للعون والمساندة » ، وهذه هى مرحلة الحكم الاستبدادى كما كانت فى السنوات الباكرة من حكم ديونيسيس الأول . وكما كانت أيضاً إبان الأيام الأولى من حكم البرنكيباتو (المواطن الأول)فى روما . فإذا ما أصبح مركز الطاغية أكثر ثباتاً أخذ بسياسة الحــــرب التى تجعل قيادته للأمة أمراً ضرورياً وتصرف الناس عن التفكير فى الأوضاع الداخلية.وهذا يفسر حروب ديونيسيس ضد قرطاجنة ، كما يفسر السياسة الحربية لنابوليون الثالث فى العصور الحديثة . وإذا ما بدأ شركاؤه القدامى الذين عاونوه فى الوصول إلى السلطة ينتقدون حكمه اضطر إلى إزاحتهم عن طريقه . والواقع أن الطاغية ، خوفاً من مثل هذا النقد ، يرى لزاما عليه أن يخلص الدولة من كل عنصر للشجاعة والسمو العقلى وسداد الرأى. وعندما ينعزل الطاغية عن الخير يضطر فى نهاية الأمر إلى التحالف مع الشر ، فيستأجر المرتزقة من كل حدب وصوب ، بل ويضم الأرقاء إلى صفوف حرسه الخاص . وتؤدى به الرغبة فى الإبقاء على أنصاره إلى الاستيلاء على المتلكات الدينية وانباعها للدولة ومصادرة أملاك الأثرياء ، بل قد يذهب إلى حد كبت حرية الشعب الذى بعثه إلى الوجود .

والأساس السيكولوجى للحكم الاستبدادى هو الشهوة ، شأنه فى ذلك شأن الديموقراطية والأليجاركية . ولكنه ليس شهوة الاستحواذ فقط كما هى الحال فى الأليجاركية ، ولا إرضاء جميع الشهوات بقدر واحد كما هى الحال فى الديموقراطية

بل أساسه الشهوة الوحشية التي لا تعرف القانون — شهوة الجسد وكبرياء السلطان — وهى التي يشترك فيها الإنسان والحيوان . والشهوة التى من هذا النوع إذا ما بعثت إلى الوجود طغت على كل الشهوات الأخرى ، ومنذ هذه اللحظة تستغل كل عاطفة لخدمة أغراض الرغبة الجامحة فى إشباع الذات وتأكيد وجودها . هذا هو الطراز من الأخلاق الذى إذا لم تتح له فرصة الانطلاق الكامل إلى حد الطغيان انقلب إلى « عسكرية إباحية تعيش على النهب » متمثلة فى جيش من المرتزقة ، أو فى طبقة تتألف من مجرمى المجتمع . هذا الطراز من الأخلاق لا يمكن أن يأتلف مع الغير فى يسر وصداقة ، وصاحبه إما أن يكون سيداً أو تابعاً ، ولكنه لم يخلق كى يكون نداً لأحد . وهذا الخلق مادة لا يمكن أنه يصنع منها نسيج المجتمع ، لأنه لا يحترم القانون ولا يدين بالولاء لمدينة ، وهو ظالم كل الظلم لأن العدالة تعنى أداء الوظيفة فى مخطط مشترك . ومثل هذا النوع من الأخلاق لا تتفق حياته مع أى مخطط عام ولا يستطيع بطبيعته أن يسهم فيه .

الحكم الأخير على العدالة والظلم

وهنا تكون حجة (الجمهورية) قد أتمت دورتها(١) ، وفى نهاية الثورة نقف وجهاً لوجه أمام المبدأ الذى أوضحه ترازيماخوس . وهو مبدأ توكيد الذات بطريقة وحشية . غير أننا نستطيع الآن أن نحكم على قيمة هذا المبدأ بينما لم يكن ذلك ممكناً من قبل .

---

(١) أما السؤال عما إذا كانت عجلة التغير الدستورى هى أيضا تتم دورتها وتتحول الدولة الاستبدادية إلى مثالية وبذلك تبدأ دورة أخرى ، هذا السؤال لا يثيره أفلاطون أو يجيب عنه . ولكن يبدو أن هذا هو المفهوم ضمنا من (الجمهورية) ومن (القوانين) . فى (الجمهورية) عندما يتحدث أفلاطون عن الملوك أو أبناء الملوك والأمراء عندما يصبحون فلاسفة يبدو أنه كان يفكر فى تحول الحكم الاستبدادى إلى الدولة المثالية — وكذلك يقرر فى (القوانين) أن الحاكم المستبد الشاب هو أحسن أساس للإصلاح.

ولقد سبق أن رأينا الشكل الكامل للمبدأ المضاد وهو مبدأ إخضاع الذات إلى مخطط معين وأداء وظيفة خاصة داخل إطار هذا المخطط ، ورأينا أيضاً تلك المراحل المتوسطة بين هذين المبدأين المتعارضين . ولم يبق علينا الآن إلا أن نحكم على مبدأ تأكيد الذات الوحشى فى ضوء كل هذه المعرفة ، ونجيب عن السؤال الأصلى الذى بدأ منه النقاش كله ، وهو ما إذا كانت السعادة التى يشعر بها صاحب العدالة الكاملة أعظم من سعادة الرجل المتصف بالظلم الكامل .

وفى وصف الحكم الاستبدادى ، وهو الذى تتصف به الدولة الظالمة كل الظلم يشير أفلاطون مقدماً إلى ما يسميه ساخراً نعمة يجىء بها الطاغية الذى ينعزل عن صحبة أهل الخير ويقضى عليه بالانحدار إلى صحبة الأشرار(١) . وفى الكتاب التاسع من (الجمهورية) يستخدم حجة تتألف من ثلاث شعب كى يثبت أن الرجل العادل يرفل فى حلل السعادة وأن الرجل الظالم لا يذوق إلا مرارة الشقاء . وأولى هذه الشعب هى التى يمكن تسميتها حجة سياسية . فالدولة ما هى إلا صورة مكبرة من الفرد ، ولهذا نستطيع أن نستمد من سعادة الدول حجة نطبقها على سعادة الأفراد الذين يقابلون تلك الدول . وبما أن الدولة المثالية تتميز بالعدالة الكاملة والسعادة الكاملة ، لهذا فإن الرجل المثالى وهو الذى يقابل الدولة المثالية ويكون مواطناً فيها يتسم بالعدالة الكاملة ويتمتع بالسعادة الحقة . هذا هو افتراض أفلاطون على أية حال . ومع ذلك فمن الصعب فى واقع الأمر أن ننتهى إلى ما يؤكد أن مواطنى الدولة المثالية يتمتعون بالسعادة الكاملة ، وأفلاطون نفسه لم يفعل أكثر

---

(١) يقول أفلاطون فى القوانين .

« إن أعظم قصاص لارتكاب الشر هو أن يصبح الإنسان كالأشرار ، يتجنب مثلهم محادثة الطيبين وينعزل عنهم ، ويسعى مثلهم إلى صحبة الأشرار » .

من مناقشة سعادة المواطنين المكتملين من الحكام والمحاربين ، ويجد صعوبة فى إثبات أن ما يشعرون به من سعادة يساوى ما يتصفون به من عدالة. صحيح أنه حاول فى موضعين أن يثبت سعادتهم الكاملة ، ففي مستهل الكتاب الرابع ينتهى إلى أن لب الموضوع هو سعادة الدولة ككل،ويقرر أنه ما دام الأمر كذلك فإن الأوصياء (الحكام) والمساعدين يجب أن يؤدوا نصيبهم الخاص فى تحقيق هذه السعادة العامة بالإكراه أو الإغراء ، وهذا لايقوم دليلا على أن العدالة والسعادة هى شيء واحد. وفى موضع آخر حيث يتناول أفلاطون فوائد الشيوعية نراه يقرر أن الطبقتين الأولى والثانية إذا ما تخلصتا من مشاغل الملكية والأسرة شعرتا بسعادة أكثر مما يشعر بها المنتصرون فى الألعاب الأوليمبية . ويبدو أن أفلاطون هنا يسلم بأن الحكام يتمتعون بسعادة منبعثة من أشخاصهم،ولكنه يضيف إلى ذلك قوله إنه إذا سعى واحد منهم إلى الحصول على السعادة بطريقة تجعله غير أهل لأن يكون حاكماً فمن الواجب أن يتعلم أن نصف سعادة يحصل عليها وهو حاكم أفضل من سعادة كلية يتمتع بها وهو محروم من هذا المركز . وهكذا يقصد أفلاطون مرة أخرى أن السعادة « بطريقة الحاكم » لا تتضمن سعادة الحاكم نفسه بقدر ما تتضمن مساهمته فى السعادة العامة . وهنا أيضاً لا يتحتم أن تؤدى عدالة الحاكم إلى سعادته. وإذا انتقلنا إلى الناحية العكسية وناقشنا الطغيان « والرجل الطاغية» فإننا لا نجد مثل هذه الصعوبة فى حجة أفلاطون ، لأنه هنا يستطيع أن يضع نفسه فى عالم الواقع فيتحدث عن الطغيان إلى اليونانيين الذين عرفوا كنه الطغيان وكانوا يكرهونه ، ويصف الطبيعة الطاغية على أساس أنه واجه هذا الوضع فى سرقسطة .

ولا شك أن الناس جميعاً يعرفون أن الدول الاستبدادية هى أكثر الدول شقاء ، وأن كل من عاشر الطغاة يعلم أنهم أكثر الناس بؤساً . وهكذا ترى أن أفلاطون يضع عند أحد طرفى السلم سعادة الرجل العادل الذى تنبعث سعادته من خدمته

لمجتمع يقوم على أساس تبادل المساهمات الوظيفية ، ويضع عند الطرف الآخر شقاء الرجل الظالم وهو الذى يعجز بطبيعته عن المشاركة فى أى مجتمع . ثم ينتهى أفلاطون إلى أن الزمالة هى النعيم وأن الافتقار إليها هو الجحيم ، وما أعمق الهوة بين الحالين(١) .

ومن الطبيعى أن تجىء الحجة السيكولوجية بعد الحجة السياسية . فالدول المختلفة تقوم على عناصر العقل المختلفة ، ولهذا فإن الخطوة التالية للمقارنة بين الدول هى أن نقارن بين العناصر المختلفة التى تقوم هذه الدول عليها . والعناصر الكبرى للعقل — وهى القوة العاقلة والروح والشهوة — لكل منها لذة تقابله ولكل منها سعادة تقابله(٢) . فالقوة العاقلةوهى أسمىهذه العناصر تختص بأعظمسعادة ، أما أدنى هذه العناصر وهو الشهوة ، وخاصة أحط شكل من أشكال هذا العنصر وهو اشتهاء السلطان وإشباع الذات ، فإن نصيبه هو أقسى أنواع الشقاء . وهنا نتساءل عما إذا كان ممكناً أن يكون هناك أى قياس ومقارنة للأنواع المختلفة من السعادة التى تختص بها عناصر العقل المختلفة . ويجيب أفلاطون عن هذا السؤال بقوله إن الرجل

(١) الاعتبار الأساسى المقصود فى هذا الجزء من الحجة هو أن السعادة كامنة فى الأداء السليم للوظيفة ، وأن الرجل الذى يؤدى وظيفة الحياة الطيبة سوف يعيش سعيداً . والصعوبة هنا هى أن الحياة الطيبة والحياة السعيدة ليس من الضرورى أن يكونا شيئاً واحداً ، حتى إذا فسرنا السعادة بأنها شىء مختلف عن مجرد اللذة، إلا إذا أخذنا فى اعتبارنا كما فعل أفلاطون فى النهاية ، مسألة خلود النفس وعلاقتها بالله .

(٢) يجب أن نفرق بين اللذة أو الإحساس الممتع وبين السعادة، أو النعيم بعبارة أدق . فاللذةهى الهدف الأعلى لغالبية الناس. غيرأنأفلاطون نفسه كان نصيراً لمذهب السعادة لا مذهب اللذة . والخير ليس من قبيل الإحساس الممتع بل هو « نعمة السعادة الباطنة » التى تجىء من اتزان النفس، وجوهرة المعرفة الممتعة لا الإحساس الممتع لأن القوة العاقلة هى التى لها السيطرة فى مثل هذا الاتزان السليم . . . ومع ذلك فإن اللذة هى جزء من فكرة أفلاطون عن السعادة الإنسانية .

سديد العقل قد أتيح له أن يجرب ملذات الروح والشهوة بقدر ما جرب متع القوة العاقلة ، وفى مقدوره أن يحكم عليها ، ولهذا فإن من حقه أن يؤخذ بحكمه إذا قرر أن متع القوة العاقلة هى أعظم المتع . غير أن هذه الإجابة لا تفى السؤال حقه ، لأن قياس الأنواع المختلفة من الملذات بأى مقياس من حيث الكم يتضمن تطبيق المعيار الكمى على مسألة داخلة فى نطاق الكيف ، فالقول بأن نوعاً من اللذة أفضل فى صفته من نوع آخر شىء يمكن للإدراك المعنوى أن يحكم عليه ، أما القول بأن نوعاً من اللذة أكثر متعة من نوع آخر من حيث الكم فهو شىء آخر لا يمكن الحكم عليه بالطريقة نفسها . وعلى أية حال فإن الرجل السديد العقل الذى يعتبر المتع العقلية أكثرها جاذبية إنما يحكم على حالته الخاصة ووفق أذواقه الشخصية ، ومن الجائز أن يقابله الرجل الذى يغلب عليه عنصر الروح بحكم مضاد يقرر فيه أنه يجد فى العمل الحربى لذة أكثر مما يجد فى تأمل الزمان والوجود .

ومن الطبيعى أن ينتقل أفلاطون من الحجة السياسية إلى الحجة السيكولوجية لأنه يعتقد أن الدول المختلفة تقوم على أساس عناصر العقل المختلفة . ومن الطبيعى كذلك أن ينتقل مرة ثانية من الحجة السيكولوجية إلى نوع ثالث من المحاجة هو الحجة الميتافيزيقية فيقرر أن المتعة شىء إيجابى ، وأنها ليست فراراً أو تخلصاً من الألم ، ولو أن بعض الناس يطلق على هذا الفرار اسم اللذة ، بل هى حالة من الإكمال يضاف فيها شىء إلى النفس . وهذا فى حد ذاته يعتبر حجة ضد الملذات الحسية التى لا تعدو أن تكون وسائل للتخلص من الألم أكثر منها حالات إيجابية من الإكمال . ومع ذلك فهذه أيضاً مسألة سيكولوجية ، والنقطة الميتافيزيقية الحقيقية إنما تبرز عندما ننتقل إلى دراسة طبيعية الأشياء التى نتمتع بها فى المتع المختلفة لعناصر النفس المختلفة . فكلما كانت هذه الأشياء أقرب إلى الحقيقة والواقع كانت حالة الإكمال التى تترتب على إضافتها للنفس أكثر صحة وواقعية . ولا شك أن المعرفة

الحقيقية الصحيحة بالوجود الحقيق الصحيح هى التى تضاف إلى القوة العاقلة عندما يشعر الإنسان بالمتعة العقلية ، أما ما يضاف إلى الشهوة عندما يمارس الإنسان ملذات الشهوة فهو لا يعدو أن يكون إحساساً ، والإحساس بطبيعته لا يتعلق إلا بعالم الحس المزعزع والبعيد عن الحقيقة . وهنا أيضاً يبرز سؤال عما إذا كانت المتعة التى يشعر بها الإنسان فى حالة إشباع مستمد من أشياء لها حقيقة ميتافيزيقية ، هى أعظم فى كميتها من اللذة التى يشعر بها الإنسان فى حالة إشباع مستمد من أشياء ليس لها مثل هذه الحقيقة . وعلى أية حال فإن أفلاطون يسلم بأنها كذلك ، بل إنك لتراه على أساس هذا الافتراض يحاول بالطريقة الرياضية أن يحسب الفرق الكمى بين سعادة الرجل العادل وشقاء الرجل الظالم . وبأسلوب فيثاغورى ، وفى مزيج من الدعابة والجد ، ينتهى إلى أن حاكم الدولة المثالية يحيا حياة طيبة تسعاً وعشرين وسبعمائة مرة أكثر مما يحيا الحاكم المستبد ، وأن الألم الذى يشعر به الطاغية يفوق ألم الحاكم المثالى بالقدر نفسه .

هذا هو الجواب النهائى عن السؤال الذى أثير فى مستهل (الجمهورية) عما إذا كان الرجل الظالم ، فى ذاته وفى أعماق نفسه ، وبغض النظر عن الثواب أو العقاب سواء فى هذه الدنيا أو فى الآخرة ، يعتبر أقل سعادة من الرجل العادل . وفى الجزء الثانى من الكتاب العاشر يحلق أفلاطون فى آفاق أكثر ارتفاعاً ويناقش العدالة والظلم من وجهة نظر الحياة الأبدية فنراه يتحدث عن خلود النفس وعن أكاليل الغار الخالدة التى تستطيع أن تفوز بها إذا تمسكت بالعدالة ولم تحد عنها لحظة واحدة . غير أن الكتاب العاشر ما هو إلا إضافة نبيلة إلى (الجمهورية) ، أما فكرتها الرئيسية فإنها تتركز فى السعادة التى تجلبها العدالة فى حد ذاتها وبصرف النظر عن الآخرة . ولكن هل الدفاع عن هذه الفكرة من الأمور الممكنة ؟ وهل تستطيع نعمة السعادة الباطنة أن تقترن بالبر إلا إذا نسجهما فى نسيج واحد إيمان بوجود إله أزلى ونفس أزلية

وإيمان بأن الله سبحانه وتعالى رحيم بهذه النفس رحمة أبدية ؟ ولقد نحاول أن نقيم البر على أساس الواجب الاجتماعى قائلين :

« إننا نفعل ذلك فى سبيل إخوة لنا » ، وبهذا القول نحيا حياة تضحية ذاتية عنيفة شاعرين بالسعادة على طريقة الرواقيين لمجرد أننا نفعل ما نعتقد أنه واجبنا . غير أن هذا الأساس لن يصمد إلى الأبد ، فهناك أشياء يتطلبها البر منا ولا يتطلبها الواجب الاجتماعى ، بل إن نداء هذا الواجب قد لا يكون له أثر حتى فى نطاق مطالبه الخاصة ، لأن السعادة والإشباع يعجزان عن تلبية هذا النداء .

إننا لا نستطيع أن نجد أساساً يتسع لمطالب الواجب الاجتماعى إلا إذا أقمنا البر على أساس العقيدة الدينية ، وليس فى مقدورنا أن نعثر على ينبوع دائم للبر والسعادة إلا فى محبة الله .

وعندما اقترب أفلاطون من نهايته وكتب الكتاب العاشر من (القوانين) الذى يبدو أنه نحا فيه منحى الكتاب الإسرائيليين ، وجد نفسه وجها لوجه أمام مشكلة العلاقة بين البر والسعادة - مشكلة أيوب الصابر ، مشكلة داود صاحب المزامير .

وأخيرا توجه إلى اسم الله كما فعل كتاب إسرائيل . وفى نهاية (الجمهورية) عندما كتب أسطورة ار Er نراه يتطلع إلى الحياة الأبدية ملتمساً لديها حلا للمشكلة . إن هذه الحياة فصل فى تمثيلية أزلية . وإذا بدا لنا فى هـذه الحياة فقط أننا من البؤساء رغم تمسكنا بالعدالة فليس معنى هذا أن الله موضع سخرية لأن الحياة الأبدية كفيلة بإصلاح فكرة تطرأ علينا ساعة من الزمن ، ويعود أفلاطون إلى الفكرة نفسها فى كتاب (القوانين) ، ففى الكتاب الثانى من هذا المؤلف يثير أفلاطون ثانية ذلك السؤال الذى أثاره فى (الجمهورية) — أليست الحياة الأكثر عدالة هى الأكثر متعة ، وأليست حياة الظلم مليئة بالألم ضارة بصاحبها ؟ ثم يجيب عن ذلك بأنه من

الواضح على أية حال أن هذا الرأى هو الذى يجب أن يتبعه الشرع وينفذه إذا أراد للناس أن يعيشوا عيشة طاهرة عادلة ، لأن الناس يسعون وراء المتعة ولن يتبعوا العدالة إلا إذا اعتقدوا أن فيها متعة لهم . أما أصحاب النفوس المنطوية على قدر أكبر من الشر فإنهم يعتنقون رأياً عكسياً ، ولهذا فإن رأيهم أسوأ وبعيد عن الصواب . وحتى إذا كان رأيهم صائباً ، وكان الرأى الآخر خطأ ، فإن الشرع الذى يريد للناس أن يسيروا وفق العدالة من تلقاء أنفسهم ودون إكراه ، ولهذا يتمسك بالرأى الأول مع ما فيه من كذب ، فإنه لا يستطيع أن يبتكر أكذوبة أكثر نفعاً للناس . وهنا نسمع من أفلاطون نغمة الشك ، ولكنه فى نهاية (القوانين) تعود إليه الثقة ، فالله من صفاته العدل ، بل إنه العدل المطلق ، والعالم كله مخطط فى يده ، ولا شك أن أداءنا للواجب الذى عينه لنا فى مخططه لهو العدالة بعينها ، كما أن سبيل العدالة فى سير عنايته الأبدية هو سبيلنا إلى السعادة . يقول إفلاطون :

« إن المهيمن على الكون قد جعل كل الأشياء تعمل مع بعضها البعض حتى يتم خلاص المجموع ويصل إلى درجة الكمال . وكل جزء من أجزاء هذا الكل يؤثر فى غيره ويتأثر بغيره كما يجب أن يكون وحسبما يمتلك من قدرة . إن جزءاً من هذه الأجزاء هو ملك لك ، ومع أنه قد يكون أقل الأشياء إلا أنه يخدم الكون ويؤدى عمله فيه كما ينبغى . ولكنك قد نسيت شيئاً هاماً ، وهو أن كل ما يحدث فإنما يحدث من أجل الكون حتى يكون كيان حياته سعيداً . إن شيئاً من الأشياء لا يحدث من أجلك ، ولكنك أنت قد خلقت من أجل الكون . إن كل طبيب وكل صانع ماهر إنما يقوم بعمله فى سبيل الكل ويكد كما يجب أن يكد لكى يوجد أفضل الأشياء لهذا الكل ، إنه يضع الجزء من أجل الكل ، ولا يضع الكل من أجل الجزء . إن الحزن يعتريك أحياناً لأنك جاهل ولا تدرى كيف يأتيك أصلح شىء لك من بين ما يجرى فى الكون وما يحدث لك . ألا فلتعلم أيها الصبى وأيها الشاب عندما تظن أن الله قد

أعمالك ، أنك إذا كنت شريراً كان نصيبك مع الأشرار ، وإذا كنت طيباً كان نصيبك مع الطيبين . إن أحداً من الناس لن يستطيع أن يرفع هامته شامخاً فوق الله أو يفلت من عدالته لأن عدالته لن تهمله . إنك لا تستطيع أن تغيب فى أغوار الأرض أو تعلو إلى أجواز السماء ، بل لا بد لك من أن تؤدى ما عليك من جزاء سواء فى هذه الدنيا أو فى الآخرة . إن هذا المصير أيضاً هو الذى ينتظر أولئك الذين تراهم يرتفعون من الثرى إلى الثريا بارتكاب الأرجاس . ولقد قلت لنفسك « لقد كانوا أشقياء فأصبحوا الآن سعداء »، وظننت أنك ترى فى أعمالهم هذه ، كما لو كنت تنظر إلى مرآة ، إغفالا من الله لكل شىء . غير أنك لا تدرى كيف تعمل الأشياء كلها مع بعضها بعضاً ، وكل منها يتحمل نصيبه فى الكون »(١) .

أفلاطون والهللينية الشاملة

سبق أن ذكرنا شيئاً عن الشعور بالهللينية الشاملة فى القرن الرابع ، ممثلا فى إيسوقراطيس بنوع خاص . كذلك تحدثنا عن عطف أفلاطون على هذا الشعور . والجزء الأخير من الكتاب الخامس من (الجمهورية) يدل دلالة واضحة على أن إيمان أفلاطون بهذه الفكرة كان عميق الجذور . فبعد أن أكمل أفلاطون بناء دولته المثالية وأوضح مستحدثات تكوينها الداخلى ومبرراتها انتقل إلى مسألة علاقاتها الخارجية . ومن الجائز أنه كتب ما كتب تحت تأثير المشاعر التى خلقتها الحملات

---

(١) يقول C.Ritter عندما تناول هذه القطعة فى تعليقة على (القوانين) : « يجب ألا نتوقع عرضا يستوفى شرط الدليل العلمى . إن أفلاطون فى هذه القطعة إنما يقدم إلى شاب يشك فى قدرة الله وعنايته أسطورة أو قصة يرجعه بها إلى حظيرة الإيمان . غير أن أفلاطون كثيراً ما يضمن الأسطورة أشياء عميقة . وتكاد هذه القطعة ألا تكون أسطورة ، بل هى عقيدة ورمز .

الإسبرطية ضد بلاد فارس (٤٠٠ — ٣٩٤ ق . م)(١) ، ولهذا يؤيد أفلاطون سياسة خارجية قوامها تحالف ، أو قل صداقة ، بين دول اليونان ضد « البرابرة » . وربما كان هذا الجزء من (الجمهورية) الذى يعرض فيه أفلاطون هذا الرأى هو أعظم جزء عملى فى نظريته السياسية يعرضه عرضاً واعياً محدداً . وهو لا يذهب إلى المدى الذى ذهب إليه أيسوقراطيس أو يقرر أن العلاج الصحيح لمتاعب الدول اليونانية هو أن تتحد فى حرب صليبية الطابع ضد (الملك العظيم) . فقد كان على بينة كبيرة بالإصلاح الجذرى الداخلى الذى تحتاج إليه هذه الدول حتى تستريح من متاعبها راحة حقيقية ، ولكنه يصر على أن اليونان فى حاجة إلى تفاهم عام يقوم بين دولها ، ويؤكد ضرورة وجود قانون عام مشترك ينظم ما بينها من علاقات . وإذا كان أفلاطون لم يدع إلى حرب من النوع الصليبى ضد بلاد فارس فإنه يضرب على نغمة أن هناك تميزاً بين الشعب اليونانى وكافة الشعوب الأخرى ، ويستمد من هذا التميز مغزى هو أن اليونانين يجب أن يلتزموا فى مسلكهم تجاه بعضهم بعضاً حدوداً من حقهم ألا يلتزموها تجاه العالم الخارجى .

والأهمية الدائمة لحجة أفلاطون هى أنها تلقى ضوءاً على آرائه فى القانون الدولى والآداب الدولية ، فمع أنه يقر للدولة بالسلطان المطلق فى شئونها الداخلية ، إلا أنه لا يذهب أبداً إلى أنها مطلقة التصرف أو متحررة من القيود فى حياتها الخارجية . والحقيقة أن أفلاطون لم تكن لديه أية فكرة عن هيئة عالمية ، أو جماعة إنسانية مشتركة تنطوى الدولة داخل نطاقها وتلتزم فى تصرفها بشروطها . إن وجود مثل هذه الفكرة كان مستحيلا قبل قيام إمبراطوريتى مقدونيا وروما العالميتين وما كان

(١) إن الحملات الإسبرطية وخاصة تلك التى قام بها أجسيلاوس كان لها طابع الحرب الصليبية . ولقد قدم أجسيلاوس الذبائح فى (أوليس) قبل أن يبحر إلى آسيا الصغرى كما فعل أجا ممنون ، وبهذا استعاد ذكرى التحالف القديم بين دول اليونان ضد طروادة

لهما من أثر فى العالم ، وقبل أن يتلاءم الفكر مع هذه الأحداث ويصل إلى المفاهيم التى ظهرت أول ما ظهرت فى الفلسفة الرواقية ثم فى المسيحية عما بين الناس جميعاً من أخوة ومساواة . ولم يتجاوز أفلاطون حدود التميز الذى كان لا يزال سائداً فى عصره بين اليونانى والبربرى ، ولهذا لا يعرف إلا أخوة واحدة يقصرها على العالم اليونانى . ولكنه كان يرى فى وضوح أن العالم اليونانى على أية حال هو مجتمع واحد له قواعد مجاملات خاصة به ومن واجب كل أعضائه مراعاتها . وفى داخل نطاق هذا المجتمع ينبغى أن يكون السلم سائداً ، أما إذا قامت الحرب فلا بد من أن تراعى فيها القواعد الإنسانية . وفى هذا المجتمع أيضاً ينبغى أن يوجد اعتراف عام بحق الحرية الشخصية ، فلا يكون اليونانى عبداً ليونانى . وبعبارة موجزة كان أفلاطون يؤمن بأن لليونان قانوناً عاما تلتزمه الدول اليونانية جميعاً .

وفى التاريخ اليونانى القديم كان المجلس الأمفكتيونى يمثل بطريقة غير واضحة المعالم فكرة قانون عام لبلاد اليونان . ولقد انبعث هذا المجلس من اتحاد محلى يضم البلاد الواقعة حول ممر ترموبيل ، ويبدو أن هذا الاتحاد قد حاول إقرار القانون والنظام على طول الطريق الكبير الذى كان يخترق هذا الممر . وبمرور الزمن تطور هذا الاتحاد فأصبح عصبة ممثلا فيها جزء كبير من العالم اليونانى واتخذ مقراً جديداً له مدينة دلفى وهى المركز الدينى لليونان . ولقد كانت هذه العصبة محلية الطابع إلى حد كبير وتختص بشئون معبد دلفى ، ولم يظهر لها نشاط ملموس إلا فى مستهل القرن السادس قبل الميلاد ، ثم فى منتصف القرن الرابع (بعد تأليف « الجمهورية » بسنوات عدة) . ولكن العصبة وضعت قواعد معينة لأعضائها ، وإحدى هذه القواعد التى كثيراً ما ورد ذكرها أنه محظور على أى عضو من أعضائها أن يدمر مدينة أمفكتيونية أو يحرمها من المياه الجارية . ثم ظهر إحساس أصدق بالوحدة اليونانية، كما لقيت هذه الوحدة تعبيراً أقوى خلال فترة من الوقت إبان الحروب التى نشبت

بين اليونانيين والفرس فى السنوات العشرين الأولى من القرن الخامس . يقول هيرودوت على لسان الأثينيين قبل موقعة بلاتيا بفترة وجيزة :

« لا توجد بقعة فى العالم تحتوى على قدر من الذهب أو من الأرض الرائعة فى جمالها وقيمتها بحيث تغريهم على الانحياز إلى فارس واستعباد اليونان لأن فى ذلك غدراً بالأمة اليونانية التى لا يوجد فيها إلا دم واحد ولغة واحدة ودين واحد وثقافة واحدة » . إلا أن هذه المشاعر فقدت سلطانها فى النضال الذى حدث خلال الجزء الأخير من القرن الخامس ، إذ تمزق العالم اليونانى من جراء الحرب بين إسبرطة وأتينا وبفعل الحزازات الداخلية التى برزت فى مختلف دولها . ومع ذلك فقد ظل بعض الناس متمسكين بالعقيدة القديمة ، ومن أبناء هذه المدرسة رجل من أتينا اسمه كيمون كان يجهر بأن اليونان سوف تصبح عاجزة مقطعة الأوصال إذا أصيبت القوة الإسبرطية بالشلل ، ومن الطائفة نفسها كاليكراتيداس الإسبرطى الذى أقسم عند سماعه بأسر (مثيمنا Methymna) فى سنة ٤٠٦ أن يونانياً واحداً لن يستعبد طالما بقى فى الحكم . ومن الجائز أن انتهاء الحرب البيلوبونيزية واندلاع الحروب بين إسبرطة وبلاد فارس قد اكسبتا هذا النوع من التفكير قوة جديدة ، فواصل إيسوقراطيس وأفلاطون ، كل بطريقته المختلفة ، ذلك التقليد الذى بدأه كيمون وكاليكراتيداس .

ويتناول أفلاطون فى تعاليمه الواردة فى (الجمهورية) مسألة استعباد اليونانيين من ناحية ، وقواعد الحرب بين اليونانيين من ناحيــة أخرى ويقرر أن المدن اليونانية يجب ألا تستعبد اليونانيين أو تسمح لغيرها بأن يفعل ذلك ، وذلك خشية أن تقع هى نفسها فريسة لاستعباد البرابرة إذا ما أضاعت قوة الأمة بحرمان أبنائها من الحرية . وهنا يعترف أفلاطون بحق كل عضو من أعضاء العالم اليونانى فى الحرية . وبما أن كل حق يعنى وجود مجتمع يضمن هذا الحق ويمكن صاحبه من التمتع به ، فإن أفلاطون إذ يسلم بهذا كله إنما

يعترف بوجود مجتمع يونانى مشترك(١) . وفكرة مثل هذا المجتمع والقانون العام لهذا المجتمع تتجلى بصورة أكثر وضوحاً فى القوانين التى وضعها أفلاطون لتنظيم الحرب بين الدول اليونانية ، ذلك أن الحرب بين هذه الدول هى فى حقيقة أمرها حرب أهلية وليست حرباً بالمعنى الحقيقى ، واليونانيون جميعاً توحد بينهم من الناحية الإيجابية روابط الصداقة والقرابة ، ومن الناحية السلبية ما يكنونه من عداوة مشتركة ومعارضة مشتركة نحو عالم البرابرة . والمعروف أن الحرب الأهلية إذا ما استعر إوارها داخل دولة فإن الرأى العام فى هذه الدولة لا يقبل أن يصل القتال إلى حد المرارة ، بل يتوقع من المتقاتلين ألا يترتب على الحرب استحالة التوفيق بين الأطراف المتنازعة . والرأى العام اليونانى يتوقع أو ينبغى أن يتوقع أن يسير القتال بين الدول اليونانية وفق الخطوط نفسها . ولهذا يتحتم على اليونانيين ألا يجتاحوا أرض اليونانيين أو يحرقوا بيوتهم ، بل يجب أن يكتفوا بالاستيلاء على محصول الأرض السنوى (كإجراء حربى وكوسيلة للحد من القتال) . كما يجب فى أثناء القتال ألا تنبش قبور الموتى لنهب ما فيها أو يمنع الناس من دفن موتاهم أو يزهو المنتصرون برفع علائم النصر فوق المعابد . أما الحرب الحقيقية — الحرب فى كامل عنفها — فمن واجب اليونانيين أن يشنوها ضد البرابرة ، الذين هم « أعداؤهم

---

(١) من الأمور المشكوك فيها ما إذا كان هناك مجال للرق من أى نوع فى دولة أفلاطون ويلاحظ الأستاذ آدم أن استخدام العبيد فى هذه الدولة من المحتمل أنه كان مقصوراً على الطبقة الثالثة أو أنهم كانوا يستخدمون فى خدمة الموائد المشتركة الخاصة بالحكام .

ويضيف إلى ذلك قوله « إنه مادامت مدينة أفلاطون لاتحتوى على أسرات فلا يمكن أن يكون بها عبيد ، لأن شيوعية أفلاطون تتضمن إلغاء الاسترقاق المنزلى وروابط الأسرة على حد سواء » (ومع ذلك فالأسرة باقية بين أبناء الطبقة الثالثة — ومن المحتمل أن يصحب ذلك وجود الأرقاء) .

بحكم الطبيعة »(١) . ولا يخبرنا أفلاطون عما إذا كان من واجب دولته المثالية أن تشن الحرب أو لا تشنها ، ولكنه يتحدث بوضوح كاف عن واجبها تجاه الدول اليونانية الأخرى ، فيقرر أنها مدينة يونانية ، يحب مواطنوها بلاد اليونان ويعتبرون جميع اليونانيين أقرباء لهم يشتركون معهم فى العبادة الدينية ، فإذا ما حاربوا غيرهم من اليونانيين فإن هذه الحرب لن تكون هجومية الطابع أو تهدف إلى الغزو والتدمير ، بل يجب أن يكون القصد منها توقيع عقوبة تحد من ارتكاب السيئات وتحول دون التعدى على قانون أمتهم . كما يجب ألا يضعوا جميع مواطنى الدولة المعادية ، رجالا ونساء وأطفالا ، فى زمرة أعدائهم ، بل يجب « أن يعرفوا أن جريرة الحرب تقع على أكتاف نفر قليل من الناس ، ويكون تصرفهم على أساس أن الأكثرية تكن لهم الصداقة » ، وبهذا يكفون عن القتال عندما يهب من لا يد لهم فى النزاع إلى إكراه المذنبين على تقديم الترضية اللازمة لأن البرىء لا يؤخذ بذنب المسىء .

إذا جاز لنا أن نصف بالقصور نظرة كنظرة أفلاطون هى فى واقع الأمر أبعد مدى من نظرات أكثر معاصرية ، فإن هذا القصور يجب ألا يحجب عنا أنه كان نصيراً لسيادة القانون الدولى وأنه كان أول مفكر يؤيد هذا القانون . لقد تناول المشكلة قبل أن يتناولها جروتيس Grotius بألفين من السنين وحاول أن يوجد

---

(١) يتحدث أفلاطون فى (منكسينس) نقلا عن خطاب (لأسبازيا) واصفاً أثينا بأنها كانت محتفظة بكره خالص للأجناس البربرية فى وقت كانت فيه الدول اليونانية الأخرى ضعيفة الكيان لأن الأثينيين أنفسهم كانوا جنساً نقياً وليسوا أنصاف برابرة . وفى قطعة وردت فى (رجل السياسة) كتب أفلاطون قطعة تضرب على نغمة مختلفة . فقد كان مهتما بإيجاد طريقة سليمة للتفريق بين الشعوب وتقسيمها إلى سلالات فوصف التفريق المأخوذ به بين اليونانى والبربرى على أنه تفريق غير سليم . ولم يكن اعتراضه الأساسى على هذا التفريق أنه يوجد هوة بين اليونانيين والبرابرة ، بل إنه يخلط تحت اسم واحد بين مجموعة من الشعوب لا تعرف بعضها بعضاً وليس بينها اختلاط ولا اتفاق .

قانوناً للحرب . ولم يحاول أن يقيم هذا القانون على أساس من قانون الطبيعة كما فعل جروتيس إذ لم يكن فى حاجة إلى الرجوع إلى قانون الطبيعة لأنه وجد فى عاطفة القومية أساساً ملموساً أقوى . فهو يشعر أنه من الخطأ أن يكون مسلك وحدات من أمة واحدة ، حتى إذا كانت متمتعة بالاستقلال السياسى ، شبيها بمسلك وحدات لا صلة ولا ارتباط بينها . ولكنه يعترف باستقلالها السياسى ، ولم يتبادر إلى ذهنه لحظة واحدة أن ينبذ هذا الاعتراف . ولم يتجه تفكير أفلاطون إلى أى اتحاد فدرالى لليونان ، أو إلى أية سلطة سياسية مشتركة من أى نوع . ولهذا السبب ، ولأنه يسلم بأن دول اليونان مستقلة من الناحية السياسية ، فإن إصراره على سيادة القانون داخل نطاق نظام من الدول ذوات الاستقلال السياسى يؤهله لأن يعتبر طليعة المنادين بالقانون الدولى(١) .

ملاحظة

كتب أفلاطون فى محاورتى تيموس وكريتياس (وهما اثنتان من ثلاث محاورات كان أفلاطون يزمع إخراجها ولكنه لم يخرج إلا اثنتين فقط ولم يبدأ الثالثة) ، كتب خاتمة (للجمهورية) . وفى المحاورة الأولى ملخص قصير (للجمهورية) ووعد من أفلاطون بأن يبين الدولة المثالية فى نطاق العمل . وقد بدأ الوفاء بوعده فى المحاورة الثانية التى لا تعدو أن تكون قصاصة تبقت لنا .

---

(١) يقتبس دكتور فيليبسون فى ص ٣٦ ، ٣٧ من مؤلفه : ـ
The International Law And Custom of Ancient Greece And Rome .
نقلا عن مؤلف بلوتارخ (« حياة بركليس ») ما ذكره عن تقليد له قيمته فى وقتنا الحاضر . فقد اقترح بركليس أن يطلب من كل المدن اليونانية « أن ترسل ممثلين لها لحضور جمعية عامة تعقد فى أثينا لكى يناقشوا أفضل الوسائل التى تكفل للجميع حرية الملاحة وسلامتها وتوطيد السلم العام » . ولقد قيل إن هذا الاقتراح كان مصيره الفشل بسبب غيرة إسبرطة من أثينا وخوفها من أن تصير الزعامة إليها .

وموجز (الجمهورية) الذى كتبه أفلاطون فى بدأ محاورة (تيميوس) يثير بعض الصعوبات . فهو يلخص من (الجمهورية) أجزاءها الخمسة الأولى وينتهى عند هذا الحد . ولا يذكر أفلاطون شيئاً فى هذا التلخيص عن طبقة الحكام الكاملين (جاء ذكر طبقتين فقط — هما طبقة الزراع أو أصحاب الحرف الأخرى وطبقة المدافعين عن الدولة) ، وكذلك لا يذكر شيئاً عن حكم الفلسفة ولا عن التعليم العالى . وليس من السهل أن نجد تفسيراً لهذا الحذف . فهناك من يقول إن هناك نسختين من (الجمهورية) أولاها تشتمل على أربعة الكتب الأولى وجزء من الكتاب الخامس ، وإن أفلاطون فى (تيميوس) لم يلخص إلا ما جاء فى هذه النسخة فقط . وهناك رأى آخر هو « أن أفلاطون نظراً لاهتمامه الشديد بإضافة محاورة (تيميوس) إلى (الجمهورية) فلا بد أنه كان يقصد أن تكون المحاورة الأخيرة مكملة لسابقتها » ، وأن الحذف المشار إليه « لا يمكن أن يعنى إلا أن (تيميوس) وما جاء بعدها من محاورات كان القصد منها أن تحل محل الكتب الأخيرة من (الجمهورية) » .

[انظر « الفلسفة اليونانية » تأليف برنت ص ٣٣٩] . وربما كان أبسط الآراء كلها أن أفلاطون قد كتب ملخصاً ناقصاً . فهو حين كتب ذلك الملخص كان قد انقضى وقت طويل على تأليف (الجمهورية) فلم يوجز إلا ملامحها البارزة الخارجية وأغفل المسائل التى هى أعلى وأعمق . وقد يصبح هذا الإغفال أمراً طبيعياً تماماً إذا ذكرنا أن أفلاطون لم يكن جاداً فى وعده بأن يبين دولة (الجمهورية) فى نطاق العمل ، وهو الوعد الذى كان مفروضاً أن يدفعه إلى كتابة الملخص . ولهذا فإن أفلاطون لم ينجز ما وعد به .

صحيح أن أفلاطون يقول على لسان سقراط فى مستهل (تيميوس) إنه تواق إلى رؤية تمثال دولة (الجمهورية) الذى نحته يتحرك من قاعدته وينتقل إلى حيز الحياة والعمل ، ومن الواضح أن أفلاطون كان راغباً فى أن يأخذ من ثمرات الدولة

المثالية ما يبرر به خلقه لها ، وفى أن يبين أن ما تتصف به هذه الدولة من كمال سوف يتمخض عن جليل الأعمال ، وأن يدلل بهذه الأعمال الجليلة على عظمة التفوق الذى بلغته دولته المثالية . غير أن هذا النقاش سرعان ما يصوره تغير فجائى بعد صفحات قليلة ، وينتقل أفلاطون من مشهد دولة (الجمهورية) إلى أتينا القديمة ، وعندما نطالع محاورة (كريتياس) نجده يتناول أتينا القديمة فعلا ، وهى أتينا خيالية تماماً يرجع عهدها إلى عصور ما قبل التاريخ . وفى محاورة (تيميوس) يعلق أفلاطون على هذا التغيير قائلا إن مواطنى الدولة المثالية كما وصفها فى (الجمهورية) سوف يكونون صورة مطابقة لمواطنى أتينا فى عصرها الذهبى ، ما يقال عن أولئك يقال عن هؤلاء . غير أن تغير المشهد إنما يوحى على أية حال بأن المشهد ذاته لا وزن له ، فأفلاطون على وشك كتابة قصة خيالية وأية أركاديا(١) يمكن أن تخدم غرضه .

أما تلك القصاصة من محاورة (كريتياس) التى بقيت لنا فهى قصة خيالية بحته تذكر القارئ من نواح كثيرة بقصة « كوبلاخان » تأليف كولريدج . وتشتمل القصاصة على وصف لأتينا القديمة منذ تسعة آلاف سنة ، ولدولة أتلانتيس القديمة التى حاربتها أتينا وهزمتها . وفى وصف أفلاطون لأتينا نراه يوجه كل اهتمامه إلى نظمها الاجتماعية ولو أنه يصف جيولوجية أتيكا القديمة وصفاً رائعاً . وفى وصفه لأتلانتيس يتناول تضاريسها الطبيعية فى مقدمة ما يتناول . ولقد كان لأتينا فى تلك العصور الغابرة نظام من الطبقات المتخصصة — فهناك الفلاحون ، والصناع ، والمحاربون . وكان المحاربون يعيشون على جبل أكروبوليس ، أما الصناع وبعض الفلاحين فكانوا يقطنون على سفوح الجبل ، كما كان باقى الفلاحين يسكنون الإقليم المحيط به . وكان المحاربون يعيشون حول المعبد فى منطقة مغلقة تشبه حديقة الدار .

(١) أركاديا Arcady — إقليم فى اليونان اشتهر أهله بحب الغناء والرقص وبداوة الطباع (المترجم)

وكانت بيوتهم بسيطة متواضعة ، وحتى المعابد نفسها لم تكن محلاة بالذهب أو الفضة . وطبقة المحاربين كانت تضم بين صفوفها الرجال والنساء ، وهؤلاء جميعاً كانوا يشتركون فى ممارسة الأعمال الحربية كما يدل على ذلك تمثال الإلهة أثينا المدجج بالسلاح. وكان المحاربون يؤلفون طبقة منفصلة ويعيشون فى ظل نظام شيوعى كما يتلقون من المواطنين الآخرين ما يمكنهم من العيش . وكان الفلاحون فلاحين بمعنى الكلمة لا يتجاوزون الفلاحة إلى أى عمل آخر ، ولكنهم كانوا ذوى طبيعة نبيلة ويعيشون عيشة شريفة . هكذا كان حال الأثينيين فى تلك الأيام ، عددهم لا يجاوز العشرين ألفاً ويشتهرون فى بلاد أوروبا وآسيا بجمال الأجسام والتفوق العقلى من كل نوع ولا يدانيهم فى شهرتهم شعب آخر .

أما أتلانتيس فقد كانت من طراز آخر ، فهى أشبه بإقليم بابل ولكن من نوع بدائى . وتتكون من جزيرة كبيرة تحيط بها مساحات من البحر والبر ، أسوارها مغطاة بالنحاس والقصدير والنحاس الأصفر ، فيها الرخام الأحمر والأبيض والأسود ، وبعض بيوتها مبنية من أحد هذه الأنواع فقط وبعضها من الأنواع الثلاثة معاً . وفى وسط الجزيرة معبد يحيط به سور من الذهب ، طوله اثنان وثمانون وخمسمائة قدماً ، وعرضه نصف طوله ، وارتفاعه متناسب مع مساحته . وكان منظر المعبد مخيفاً غريباً إذ كان مغطى بالفضة وقاعدته من الذهب ، أما سقفه الداخلى فمن العاج وجدرانه وأعمدته وأرضه فمن النحاس الأصفر . وكان للمدينة مرفأ ملىء بالقوارب والسفن من كل أنحاء الأرض يضج بالصياح والجلبة طوال الليل والنهار . وكان فى المدينة عشرة آلاف عربة ومئتان وألف سفينة . والأرض مقسمة إلى ستين ألف قطعة والمدينة يحكمها عشرة ملوك يعيشون فى أخوة مع بعضهم بعضاً .

بهاتين الصورتين تنتهى القصة دون أن يبدأ فيها وصف للحياة العملية،فكلها خيال فى خيال ترك فى مجال القصة الرومانسية أسطورة أتلانتيس الرائعة ولهذا السبب نفسه يصعب علينا أن نسلم بأن (كريتياس) كانت تمثل أو قصد بها أن تمثل وضع المثل الأعلى الفلسفى (للجمهورية) موضع التنفيذ .

الفصل الثاني عشر

محاورة رجل السياسة

THE POLITICUS

محاورة بوليتكس أو (رجل السياسة) من المحتمل أن تكون من إنتاج الفترة الأخيرة من حياة أفلاطون ، وربما تم تأليفها إما فى فترة اتصاله بالملك ديونيسيوس الثانى (٣٦٧ — ٣٦١) ، وإما فى السنوات التى تلت ذلك مباشرة(١) . ومهما كان من أمر تاريخ تأليفها (وهو مالا نستطيع التأكد منه) ، فلا بد على أية حال أنها كتبت بعد نشر (الجمهورية) بسنوات كثيرة . والملاحظ أن موقفها من الديموقراطية أقل عداء ، وأن من أبرز ملامحها موقفها الجديد من القانون ، وهو موقف ظل عدائياً ولكنه ينطوى على بعض الأمل فى تقارب وجهات النظر . ومن الناحية الأخرى ظل إيمان أفلاطون بالحكم المطلق جزءاً من تفكيره . ومع أنه تحدث كثيراً عن الحاجة إلى خليط من العناصر العقلية المختلفة لتكوين الدولة ، إلا أنه لم يشر إلا إشارة خفيفة جداً إلى ذلك الشكل من الدستور المختلط الذى يقرن بين الملكية والديموقراطية كما أيده أفلاطون فى (القوانين) . ولهذا فلا بد أن محاورة (رجل السياسة) كانت أسبق من (القوانين) ببضع سنوات . وإذا ذكرنا أن أفلاطون بين عامى ٣٦٧ ، ٣٦١ كان يعلق آمالا كبيرة على الملكية فى سرقسطة ، وأنه من ناحية أخرى كان مهتماً بالقانون ويعمل مع ديونيسيوس

---

(١) يبدو أن أسلوب المحاورة يوحى بأنها كتبت فى تاريخ متأخر . كما أن النغمة الغالبة عليها ، وهى التى تبين كما سنرى أنها مرحلة انتقال نحو الجزء الأخير من تفكير أفلاطون الذى تجلى فى كتاب (القوانين) ، هذه النغمة تتفق مع أسلوبها

أما الأستاذ (نوهل) فإنه يعتبر (محاورة بوليتكس) سابقة (للجمهورية) من حيث الزمن وممهدة لها من حيث المناقشة . ويقوده هذا الرأى إلى نوع من التفسير يبدو لى خاطئاً كل الخطأ رغم ما فيه من مهارة .

الثانى فى وضع مقدمات للقوانين ، إذا ذكرنا هذا كله لا نكون مخطئين كثيراً إذا نسبنا محاورة (السياسة) وما فيها من مزج بين الدفاع عن الحكم المطلق وبين تقدير القانون إلى نفس هذه الفترة من حياته .

تعريف رجل السياسة أو الحاكم المطلق

كان قصد أفلاطون من محاورة بوليتكس أن تكون تمريناً منطقياً فى فن التعريف بطريق التفريق أكثر من أن تكون رسالة سياسية(١) . والبحث الذى اشتملت عليه المحاورة يهدف إلى تحسين القدرة العامة على التعليل أكثر مما يهدف إلى فهم طبيعة رجل السياسة الذى لا يعدو أن يكون فى هذه المحاورة مادة ثانوية لمقال عن التعريف . غير أن الحماس السياسى الذى اتصف به أفلاطون يأبى إلا أن يسطع مرة بعد الأخرى وينفذ خلال سحب القواعد المنطقية ، ولهذا فإن هذه المحاورة تستحق الاسم الذى أطلق عليها لأنها تصبح فى النهاية دراسة للطبيعة الحقيقية لرجل السياسة فى حد ذاته ، ومن أجل مصلحته . وأول مرحلة فى النقاش هى تحديد فن الحكم وبيان أى نوع من العلوم هو ، ويبدأ أفلاطون بالتفريق بين المعرفة والمران ووضع فن الحكم أو « علم السياسة » فى نطاق المعرفة . وقد يبدو هذا التخصيص لأول وهلة أمراً متناقضاً وخاصة إذا ذكرنا ما قلناه قبل ذلك عن الطابع العملى لعلم السياسة فى نظر اليونان . غير أن أفلاطون يقصد بالمران معنى محدوداً ينصرف إلى

---

(١) محاورة (بوليتكس) جزء من ثلاث محاورات أراد أفلاطون كتابتها وهى (السفسطائى) و (رجل السياسية) و (الفيلسوف) ـ ليتناول فيها نظرية المعرفة الإنسانية فى ترتيب تصاعدى .

ومع ذلك فإن الذى حدث أن محاورة (السفسطائى) تبلورت عن رسالة فى الوجود واللاوجود، كما أن محاورة(رجل السياسة) خرجت فى شكل رسالةعن التفريق.أما (الفيلسوف) فإنها لم تكتب بالمرة . وكذلك فكر أفلاطون فى ثلاثية ثانية هى(تيميوس) ، (كريتياس) ، (هرموكراتيس) وثالثة هذه المحاورات كان مصيرها مصير المحاورة الثالثة فى المجموعة الأولى .

الفنون والحرف ، ويفسح مجالا أوسع للمعرفة وهى وفق النظرية السقراطية وثيقة الاتصال بالعمل ، بل ومن المحتم أن تؤدى إلى العمل . والخطوة التالية فى النقاش هى تقسيم المعرفة إلى فرعين — المعرفة الناقدة التى تزن الأشياء الخاصة بالمعرفة البحتة وتحكم عليها ، والمعرفة الآمرة وهى التى لا تكتفى بالحكم على الأشياء بل تصدر من الأوامر مايكفل تنفيذ أحكامها(١).وفن الحكم ينتمى إلى الفرع الأخير ، أى أن علم السياسة يتحدث بصيغة الأمر . والخطوة التى تجىء بعد ذلك هى أن يفرق داخل نطاق المعرفة الآمرة بين النوع الأسمى الذى يأمر وبين النوع التابع الذى يأتمر ، فبعض الآمرين أصحاب أمر وأصحاب سيادة ، لا يدينون لأحد بالطاعة وتنبعث أوامرهم من دخيلة أنفسهم ، والبعض الآخر خاضعون لسلطان غيرهم ، والأوامر التى يصدرونها إنما هى أوامر يتلقونها ممن فوقهم . ورجل السياسة ينتمى إلى الطبقة الأولى ، ومعرفته ليست من نوع المعرفة الآمرة فحسب بل هى معرفة آمرة ذات سيادة . وهذه حجة يتوسع فيها أفلاطون خلال المحاورة ، ثم يتناول بالتفصيل كيف أن رجل السياسة أسمى مقاماً من الخطيب والقائد والقاضى ، وذلك لأنه على أساس امتلاكه للسيادة فمن واجبه أن يقرر متى يمارسون سلطاتهم وفى أى الأغراض يمارسونها . فن الحكم إذا هو الذى له المكانة السامية فوق كل العلوم الأخرى التى تعنى بالعمل ، والمعرفة التى يتمتع بها رجل السياسة هى معرفة ملكية عليا كشخصه تماماً . وعلم السياسة كما يقول عنه أرسطو فى مستهل كتاب (الأخلاق(٢)) هو علم

---

(١) يوحى هذا مقدماً بما قرره أرسطو فيما بعد بأن هناك فرقاً بين العلوم العملية والعلوم النظرية .

(٢) وردت قطعة فى كتاب (الأخلاق) يبدو أنها استرشدت بما جاء فى محاورة(رجل السياسة) : ويقول فيها أرسطو : —

« علم السياسة أعلى العلوم وأكثرها توجيهاً ، فهو يقرر أى العلوم الأخرى يجب أن يبقى فى الدولة ، ومن هم الذين يجب أن يتلقوا هذه العلوم وإلى أى مدى يفعلون ذلك . وهو كذلك علم يحدد أرفع المهام شرفاً كمهمة القائد والخطيب ورب الأسرة »

بناء له التوجيه والإشراف . ولقد سبق لأفلاطون أن نفذ هذا الدرس فى محاورة (يوثيديمس) ، وهو فى محاورة (بوليتكس) يسير على النهج نفسه ويشبعه توضيحاً جديداً رائعاً .

إلى هنا ينتهى أفلاطون من تعريف كنه السلطة الآمرة التى يمارسها رجل السياسة ، ويبقى عليه أن يحدد هدف هذه السلطة والأشخاص الذين تمارس من أجلهم . أما الهدف من ممارستها فهو الرعاية ، أما من تمارس من أجلهم فهم الكائنات البشرية ، لا كأفراد بل كجماعات . فرجل السياسة راع تقع على عاتقه رعاية بنى الإنسان وكلمة « الرعاية » تعنى (كما حدد أفلاطون معناها فى بدء المحاورة) أنه لا يوجد انفصال بين إدارة الأسرة ، أو علم الاقتصاد ، وبين إدارة الدولة ، أو علم السياسة . فالأسرة الكبيرة والدولة الصغيرة لا تختلفان إلا من حيث الكم لا من حيث الكيف ، والوصف نفسه يصدق على العلمين اللذين يبحثان فى إدارة كل منهما . « فهناك علم واحد للجميع ، وهذا العلم يمكن أن نسميه العلم الملكى أو السياسى أو الاقتصادى » . وهذا الرأى هو الذى يبدأ به أرسطو فى كتاب (السياسة) ، فيقرر فى مستهل حديثه بطلان الرأى مؤكداً أن هناك فرقاً بين الدولة والأسرة ، وبناء على هذا يكون علم السياسة شيئاً مختلفاً عن علم الاقتصاد .

ويتخذ سير روبرت فلمر Sir Robert Filmer من هذا الرأى حجة يعزز بها حق الملك الإلهى ، إذ يقول فى مؤلفه « باترياركا » : « لقد انتهى أفلاطون (الإلهى) إلى أن الدولة ما هى إلا أسرة كبيرة » ، ويقرر بناء على هذا أنه مادام رب الأسرة مكلفاً تكليفاً سماوياً بحكم أسرته فإن الملك أيضا يحكم الدولة بتكليف من السماء .

أسطورة رجل « السياسة »

ومع ذلك فإن أفلاطون لا يقنع بما وصل إليه من تعريف لرجل السياسة . وذلك لأننا إذا عرفنا رجل السياسة بأنه الرجل الذى يملك المعرفة الآمرة ، وأنه

صاحب السيادة فى الإشراف ، ويمارس معرفته لرعاية جماعة إنسانية ، فنحن إنما نضع تعريفاً أوسع مما يجب — وعلى الأخص فيما يتعلق بكلمة « الرعاية » ، وعلى هذا لا نستطيع التفريق الصحيح بين رجل السياسة وبين غيره من الناس الذين فى مقدورهم أيضاً أن يدعوا لأنفسهم حق القيام بالرعاية . وعند هذه النقطة يلجأ أفلاطون إلى استخدام أسطورة يوضح بها هذا النقد للتعريف . ومن هذه الأسطورة نتعلم التمييز بين مرحلتين مرت بهما الجماعة البشرية والحكومة ، أولاهما عصر « كرونوس » Cronus وفيه كانت الدنيا تحت حكم السماء ، ولا يحمل فيه الناس عبء شئونهم ، بل كانوا كالقطيع يرعاهم راع إلهى . وفى هذا العصر كان الناس أسرة واحدة يشتركون فى الزوجات والأطفال ، تجود عليهم الأرض بخيراتها دون أن يفلحها أحد ، ويرقدون تحت السماء الصافية دون حاجة إلى ملبس أو مأوى :

كما ولدتهم أمهاتهم ،

على الثرى الدافئ المزهر .

ثم جاء العصر الذى نعيش فيه عندما ابتعد الله عن دفة السفينة وانزوى فى برجه الخاص . وفى بدء هذا العصر وقع الناس فريسة للعجز والشقاء وأصبحوا تحت رحمة الوحوش(١) ، ثم أخذت الآلهة بهم رحمة وشفقة فأعطاهم الإله بروميثيوس عنصر النار ، كما أن الإله (هيفيستوس) والإلهة أتينا منحاهم الفنون وكذلك منحتهم آلهة أخرى البذور والنباتات . وهكذا أعد الناس لتحمل أعباء شئونهم الخاصة يحددون طريقة حياتهم بأنفسهم ويحكمون أنفسهم .

والأسطورة الواردة فى محاورة (رجل السياسة) تشبه من بعض الوجوه الأسطورة الواردة فى محاورة (بروتاجوراس) . ولكن لم يذكر فى الأولى شىء

---

(١) هذه الاستعارة فيثاغورية كما يقول الأستاذ برنت Burnet .

عن الهبات الروحية التى قيل فى الثانية إن الآلهة وهبتها للناس . والمغزى الذى يحاول أفلاطون أن يستخلصه من أسطورة (رجل السياسة) لا يسمح بذكر أى شىء عن مثل هذه الهبة . وهذا المغزى هو أننا يجب أن نفرق بين الأيام الغابرة التى كان الراعى الإلهى يرعى فيها القطيع البشرى ، وبين أيام حياتنا الحاضرة التى لاتوجد فيها رعاية أو هداية والتى نتخذ فيها شعاراً لنا « أن يتصرف الإنسان بوحى من نفسه » ، وما دام هناك هذا الفرق ، فإن التعريف القديم لرجل السياسة لا يناسب عصرنا الحالى ، لأن ذلك التعريف كان يتضمن اتصاف رجل السياسة بألوهية لا توجد فى عصر الحكام من بنى الإنسان الذين لا يسمون فى مستواهم عن رعاياهم ، كما أنه كان يتضمن فى استخدامه لكلمة « رعاية » مجالا وظيفياً أوسع من أن ينتمى إليه رجل السياسة الحديث . لهذا يجب أن نفرق بين الراعى الإلهى والحاكم البشرى ، وبين الرعاية والإدارة ، ونحدد مجال الحاكم البشرى بأن نقصر وظيفته على الإدارة البسيطة للمجتمع الذى يحكمه . وإذا ذكرنا فى نهاية الأمر (أن أيامنا هذه يعيش فيها أناس مصيرهم إلى الموت ومن طبيعتهم الزلل) وجب علينا أن نفرق بين رجل السياسة الذى يكون ملكاً بالمعنى الحقيقى ويباشر حكماً يخضع له الناس باختيارهم ، وبين رجل السياسة الذى يكون طاغية ضل سواء السبيل، فيمارس حكماً لا يضمن فيه خضوع الناس إلا بالقوة .

والتمييز بين عصر (كرونوس) وهو عصر الراعى الإلهى وبين العصر الذى نعيش فيه وهو عصر الحكام البشريين ، هذا التمييز أمره شائق عجيب، فلقد قيل(١) إن أفلاطون إنما يشير بذلك إلى رأى فيثاغورى كأن يمثل الله راعياً للدنيا ويمثل

---

(١) يقول الأستاذ « كامبل » فى الطبعة التى أصدرها عن محاورة (رجل السياسة) إن الكتاب الفيثاغوريين الذين نجد فى كتاباتهم فكرة الملكية التى تحكم بمقتضى قانون إلهى كانوا جميعاً لاحقين لأفلاطون ، وربما نقلوا عنه نظريته عن الملوك والفلاسفة أكثر من كونهم عبروا عن تقليد من خلق مدرستهم الخاصة .

الملوك صورة لهذا الإله . مثل هذا الرأى يفترض حكما ثيوقراطيا(١) أو قل إنه يتضمن نظرية حق الملوك الإلهى(٢) . على أن أفلاطون يطرح جانباً مثل هذا الرأى وهذا الافتراض ، ويقول إننا لا نستطيع أن نحكم على قيمة حياة يحياها الناس متمتعين بمثل هذا الإرشاد ، فمن الجائز أن خلو أذهانهم من كل ما يتعلق بمصائرهم كان يدفعهم نحو الفلسفة العليا ، ومن الجائز أن تحررهم من أية مسئولية عن أنفسهم كان لا يحثهم إلا على تناول تافه الأحاديث . وعلى أية حال فإن الأمور على حالتها الراهنة هى موضع الاهتمام منا . فنحن نعيش الآن فى العصر الذى جاء بعد سقوط الإنسان (من العجيب أن يعود أفلاطون إلى فكرة سقوط الإنسان التى سبق أن لاحظناها فى محاورة « بروتاجوراس ») ، وأفلاطون ، شأنه شأن القديس أوغستين وآباء المسيحية بوجه عام ، يسلم بأن الأنظمة التى أوجدها العالم بعد سقوط الإنسان والتى تتلاءم مع حالته هذه لها قيمتها النسبية ، بل إنه يذهب إلى القول بطريقته الساخرة ، إن الناس قد ارتفعوا فى ميزان الوجود بعد سقوط الإنسان(٣) عندما أخذوا على عواتقهم حمل المسئولية فيما يتعلق بتصريف شئون حياتهم .

---

(١) نظام من الحكم يعتبر الله صاحب السيادة ، ويعتبر قوانين الدولة أوامر إلهية ، وبهذا يصبح الكهنة ممثلين للحاكم غير المنظور (المترجم)

(٢) من العجيب فى هذا الشأن أن نلاحظ أن (فليمر – Filmer) ، وهو من أنصار حق الملوك الإلهى ، يقتبس من محاورة (رجل السياسة) .

(٣) فكرة سقوط الإنسان ما هى الا قنطرة يعبر عليها أفلاطون من تأييده القديم للشيوعية والملوك الفلاسفة كمثل أعلى (قبل سقوط الإنسان) ، إلى مرحلة جديدة من النظرية يسلم فيها بقيمة الأنظمة التى أقيمت من أجل الإنسان بعد سقوطه . والفكرة المسيحية عن سقوط الإنسان استخدمها آباء المسيحية للانتقال من تأييد الملكية المشتركة كنظام طبيعى إلى الاعتراف بقيمة الملكية الخاصة كعلاج للخطيئة التى ترتبت على سقوط الإنسان .

التعريف النهائى لرجل السياسة أو الحاكم المطلق

لم يصل أفلاطون بعد إلى نهاية الطريق فى عملية التميز والتفريق ، فهو يقول إننا حتى إذا صححنا تعريف رجل السياسة بقولنا إن وظيفته هى الإدارة لا الرعاية ، وبإضافة فكرة الخضوع الاختيارى لحكمه ، فإننا مع كل هذا لا نكون قد فرقنا بينه وبين كل من يدعون حق حمل هذا الاسم الذى يحمله . وهنا يلجأ أفلاطون إلى استخدام تشبيه النسيج ، ويحاول التفريق بين رجل السياسة الحقيقى وبين أدعياء السياسة الزائفين كما يفرق الإنسان بين الناسج الحقيقى وجميع من يدعون حمل اسمه واحتراف حرفته. وجدير بالملاحظة أن تشبيه النسيج هذا لم يلجأ إليه أفلاطون اعتباطاً؛ إذ لا يوجد فن غيره أكثر ملاءمة للغرض الذى من أجله استخدم هذا التشبيه أخيراً . فرجل السياسة الحقيقى ، كما سنرى ، يشبه الناسج الأصيل من ناحية خاصة ، فهو كالناسج لا بد من أن يضم طبائع متباينة فى نسيج واحد ، ومن لحمة الصفات الإنسانية وسداها ينبغى عليه أن ينسج المادة الحية لمجتمع واحد على نول الزمن . إلا أن أفلاطون يستخدم التشبيه بمعنى عام ليستخلص فن الحكم الأصيل كما يستخلص الذهب من العناصر الأخرى التى تبدو شبيهة به . وليست بنا حاجة إلى تتبعه فى عملية الاستخلاص كلها، بل نكتفى بمرحلتها النهائية. وفى هذه المرحلة يكون أفلاطون قد عقد مقارنة بين الناسج ومنافسيه من أدعياء أسلوبه والمتطفلين على اسمه، ويكون قد ميز بينه وبينهم (وبعد أن يبعد عدداً من هؤلاء الأدعياء عن الميدان) يعامل رجل السياسة بالطريقة نفسها فيجابه به كبار المتطفلين على اسمه ويفرق بينه وبينهم . هؤلاء فى إيجاز، هم طائفة الساسة . وفى قطعة تمثيلية يقرر أفلاطون أنه يفاجأ بدخول قطيع ثائر من مخلوقات أنصاف بشر وأنصاف خيول وماعز ذوات أشكال مختلفة ، « يتحول بعضها إلى أشكال وطبائع البعض الآخر » كما يفعل قوم من الناس لم يتعلم أى منهم شيئاً عن وظيفته الحقيقة فى الحياة ولا عن طريقة ممارسته لها . « إنهم أشبه بكبار السفسطائيين

وأمهر السحرة » ، يدعون المعرفة الزائفة ، ويلعبون بعقل الإنسان حتى يؤمن بصدقها وصوابها . هؤلاء هم « الملوك » الذين ينتخبون بالاقتراع ، ومن واجبنا أن نفرق بينهم وبين « الملك » الذى يعين بطريقة سليمة صحيحة .

وفى بيان هذا الفرق يبدأ أفلاطون بتصنيف موجز مؤقت للدساتير ، متخذاً فى ذلك مقياساً عددياً ، حسبما يكون عدد الحكام . فهناك حكم الفرد وحكم الأقلية وحكم الأكثرية ، فإذا أضفنا إلى هذا المقياس ثلاثة مقاييس أخرى هى الثروة أو الفقر ووجود قانون أو عدم وجوده ، وخضوع الناس للحكم بإكراه أو بالرضى ، إذا فعلنا ذلك فإننا نستطيع تقسيم حكم الفرد إلى نوعين وحكم الأقلية نوعين ، فحكم الفرد قد يكون ملكياً أو استبدادياً ، وحكم الأقلية قد يكون أرستقراطياً أو أليجاركياً(١) غير أن هذه المقاييس لا شأن لها بطبيعة الدولة أو بطبيعة فن الحكم فعدد الحكام ، وثراؤهم أو فقرهم ، واستخدامهم للقوة أو الإقناع ، واستنادهم أو عدم استنادهم إلى القانون فى حكمهم ، كل هذه الأشياء لايعتبر أحدها مبدأ مميزاً للدولة ، كما أن أحداً من الناس لا يمكن أن يتميز كرجل من رجال السياسة الحقيقيين لأنه يتصف بأى من هذه المبادىء ، فكلها مبادىء متحزبة واتصاف الإنسان بواحد منها أو بالآخر لا يؤهله إلا لحمل اسم الرجل الحزبى(٢).

والدولة التى تقوم على أحد هـــذه المبادىء فقط لا تعدو أن تكون ظلا للدولة الصحيحة ، كما أن حاكمها السياسى لا يعدو أن يكون حاكماً لظل ، بل إنه ظل فى حد

(١) من الواضح أن هذا التقسيم الثانوى يقوم على أساس المقياسين الأخيرين . ويلاحظ أن الديموقراطية لم تقسم تقسيما ثانوياً ، والمفروض أن مقياس الثراء والفقر يساعد المقياس العددى فى التفريق بين حكم الأقلية وحكم الأكثرية .

(٢) بهذا يشير أفلاطون إلى نظريته عن « الدولتين » داخل الدولة الواحدة ، وهى التى يقرر أنها تصدق على كل الدول فيما عدا دولة المعرفة الكاملة .

ذاته . إن فن الحكم هو المعرفة دون غيرها ، والطراز الصحيح للدولة هو ذلك الذى يتصف فيه الحكام بالمعرفة ، كما أن الدولة الصحيحة دون غيرها هى تلك التى يكون حكامها من هذا النوع . أو بعبارة أخرى إن الدولة لا يمكن أن تكون مجتمعاً سياسياً إلا إذا كانت وحدة يقوم تماسكها وترابطها على فن للحكم أساسه المعرفة ، (وبغير ذلك لاتعدو أن تكون حزباً) ، ومثل هذه المعرفة لا يستطيع الحصول عليها إلا واحـــد فقط ، أو قلة صغيرة من الناس على أكثر تقدير ، أما الجماهير فإنها لاتستطيع أن تحذق علم السياسة ، ولاشك أن رجال السياسة الحقيقين هم القلة المنتقاة التى تحذق هذا العلم .

المرونة السياسية تبرر الحكم المطلق :

ماذا نقول إذن عن القانون أو عن موافقة الرعية كمبادئ سياسية وعناصر فى حياة الدولة ؟ يجيب أفلاطون عن ذلك بأنهما خارجان عن الموضوع ولا لزوم لهما ، بل إن القانون يزيد على ذلك بأنه يجلب الضرر ، ذلك أن فن الحكم فى جوهره علم من النوع الآمر الذى يملك الرقابة العليا . إنه فن ، وجوهر كل فن أن الفنان يعمل بوحى من نفسه كما لو كان ملكاً (ولو أن الفنانين من غير رجال السياسة ليسوا أصحاب سيادة بل يمارسون فنهم تحت رقابة صاحب السيادة) كما أنه متحرر من أية قواعد تحدد له أسلوب عمله(١) . فهو حر فى أن يصنع أحسن مايمكنه صنعه بالشىء الذى يتناوله مسترشداً فى ذلك بمعرفته . ورجل السياسة ، بوصف كونه فناناً ، له الحرية فى أن يفعل الخير لرعاياه وفق ما يملك من معرفة . ويترتب على ذلك

---

(١) فى تلك الأيام لم تكن اليونان تعرف شيئا عن النقابات العمالية ومثلها الأعلى الذى يتضمن الحكم المشترك . ولم يكن هناك أى تنظيم نقابى رسمى ، رغم وجود هيئات اختيارية من العمال تشترك فى العبادة . ولو لم يكن الأمر كذلك لشك أفلاطون فى أن التشبيه الخاص بالفنون يؤيد قضية الحكم المطلق .

أنه ليس فى حاجة إلى موافقة رعاياه ، فراكب السفينة والمريض لا حق لهما فى أية موافقة مبدئية على ممارسة قائد السفينة أو الطبيب لفنهما ، بل إن القائد والطبيب ، على النقيض من ذلك ، يسترشدان بالمعرفة ، ولا يسمحان لأحد بأن يتدخل فى الوسائل التى يمارسان بها هذه المعرفة ، كما يتطلبان تسليم الغير بما يعملان لاموافقتهم عليه ، فإذا كانا على دراية بفنهما فلابد أنهما سيفعلان الخير ، ولابد من أن يسلم الناس بما يفعلان(١) . ورجل السياسة لا يختلف فى وضعه عن هذا الوضع . ويرى أفلاطون أنه من المستحب أن يتولى رجل السياسة إقناع الدولة أولا بما يزمع إدخاله من تحسينات ، ولكن هذا العمل من جانبه يعتبر أمراً مستحباً وليس أكثر من ذلك ، فالمواطن الذى يرغم على أن يعمل أشياء أفضل من تلك التى كان يعملها من قبل وأكثر عدالة ونبلا فإنه يجنى فائدة ولا يلحقه أذى . ومن واجب أى إنسان أن يفعل ما فيه الخير للمواطنين سواء أرادوا ذلك أو كرهوا . ومن الواضح أن هذه المبادئ هى مبادئ الحكم المطلق المستنير ، التى كانت رائجة فى القرن الثامن عشر عندما كان شعار فن الحكم « كل شىء من أجل الشعب ولا شىء ينبعث من الشعب » ، وهى مبادئ لها عيوبها . فتشبيه الحاكم بقائد السفينة لا يدلل على النقطة التى يريد أفلاطون أن يدلل عليها بهذا التشبيه ، فقد لا يكون القائد مسئولا أمام الركاب ، ولكنه مسئول أمام أصحاب السفينة وأمام هيئة الإشراف التجارى . ومن قواعد الحياة أن تسلم الإنسان لمقاليد أمر من الأمور يتبعه أن يتحمل مسئولية عمله ، ولا شك أن رجل السياسة ليس فى حل من هذه القاعدة . ثم أننا إذا تناولنا التشبيه الآخر وهو تشبيه الحاكم بالطبيب فمن الواجب ألا ننسى أن المريض يضع نفسه فى رعاية الطبيب باختياره ، ومن حقه أن يقبل نصيحته أو يرفضها ، فإذا مضينا فى تطبيق

---

(١) من المسلم به هنا كما هو الحال فى أجزاء (الجمهورية) السابقة أن هدف كل فنان هو الفائدة التى تعود على موضوع فنه لا تلك التى تعود على شخصه .

هذا التشبيه فإننا ننتهى إلى أن الرعية من حقهم أن يسلموا مقاليد أمورهم إلى حكامهم الذين ينتخبونهم بطريقة من طرق الانتخاب ، ومن حقهم أن يقبلوا ما يتقدم به الحكام من مقترحات أو يرفضوها . صحيح أن للمريض حرية الذهاب أو الامتناع عن الذهاب إلى الطبيب بينما الرعية ليس من حقها أن تنتمى أو لا تنتمى إلى الدولة ، وصحيح أيضاً أننا فى الحالة الأولى نتناول الأفراد وفى الحالة الثانية نتناول المجتمع ، ولكن لا يترتب على ذلك أن المواطن بوصف كونه ملزماً بالارتباط بالدولة فإنه بناء على ذلك يكون ملزماً بالخضوع إلى رجل معين من رجال السياسة ، ولا يترتب على ذلك أيضاً أن انتماءنا إلى دولة ما سواء رضينا أو كرهنا يحتم علينا أن ندين بالخضوع إلى شكل معين من أشكال الحكومة راضين أو كارهين . إن أى فن يتناول مخلوقات بشرية لا بد من أن يتحمل المسئولية ويعتمد على رضاء هذه المخلوقات ، ولكننا لا نرى حاجة إلى المضى فى مثل هذا النقد لأن أفلاطون ، كما سنرى ، قد أدخل تعديلا على موقفه فى سياق المحاورة(١) .

والنتيجة الثانية التى يستخلصها أفلاطون من فكرته عن أن رجل السياسة الصحيح فنان هى أن القانون ليس بالشىء الضرورى له بل إنه ضار بفنه . ووجهة النظر هذه تختلف قليلا عن وجهة نظر أفلاطون كما عبر عنها فى (الجمهورية) . فقد قرر هناك أن التعليم إذا ما زود الإنسان بالمعرفة الحية أصبح القانون شيئاً

---

(١) هنا تنشأ صعوبة فيما يختص بموقف أفلاطون من مسألة الحاجة إلى موافقة الرعية . فقد سبق له أن فرق بين رجل السياسة والحاكم المستبد على أساس أنه إنما يتناول إدارة شئون المجتمع باختيار المجتمع . وفى موضع آخر يرى أفلاطون أن هذه الموافقة لا لزوم لها . وربما استطعنا التغلب على هذه الصعوبة بقولنا إن أفلاطون كان يعتقد :

(ا) أن التسليم لا الموافقة هو المطلوب .

(ب) وأن التسليم سوف يحدث دائماً تحت حكم رجل السياسة الحقيقى . وهذا التسليم يعنى الموافقة الضمنية ، أما الموافقة التى لا يرى أفلاطون حاجة إليها فهى الموافقة الصريحة . ومع هذا يبدو أن مشكلة الدور الذى تلعبه موافقة الرعية فى مخطط الالتزام السياسى لم تكن واضحة تماماً فى ذهن أفلاطون .

غير ضروري ، وبناء على ذلك يكون الإكثار من القوانين دليلاً على الجهل وعلى الافتقار إلى التعليم ، وعندما يصبح المواطن قانوناً بالنسبة لنفسه فلا لزوم فى هذه الحالة لقانون تسنه الدولة . وفى محاورة (رجل السياسة) يظل أفلاطون على موقفه من حيث اعتبار القانون شراً ؛ ولكنه يستند فى هذا إلى أن القانون يعنى فرض قيود ومعوقات تحد من انطلاق المعرفة التى يتمتع بها الحاكم ، أكثر من استناده إلى أن وجود القانون يعنى وجود الجهل فى الدولة كلها . والحجة التى يقيمها أفلاطون الآن ضد القانون هى أن القانون فى تناوله للعموميات إنما يهمل الفروق بين الأشخاص والفروق بين مختلف الحالات ، كما أنه نظراً لدوامه يعجز عن التمشى مع تغيرات الزمن . يقول أفلاطون : « إن الفروق بين الناس ، وما يعتور الفعال من اختلاف ، وكذلك حركات الأوضاع الإنسانية التى لا تنتهى ولا تنتظم ، كل هذه الأشياء لا يمكن أن تضمها قاعدة شاملة بسيطة ، ولا يستطيع فن من الفنون أيا كان نوعه أن يضع قاعدة تدوم على مر الزمن » . والقانون بقواعده الجامدة الدائمة يشبه طاغية عنيداً جاهلا لا يقبل أن يغير عقله مطلقاً ، أو طبيباً يمارس علاج مرضاه وفق ما جاء فى كتب الطب ولا يقيم وزناً للمرض الذى يعالجه من حيث أعراضه الخاصة وما يعتريه من تغير . صحيح إن القوانين قائمة ، وهى قائمة بصورة عامة جداً رغم ما فيها من صنوف النقص ، غير أن السبب فى هذا بسيط لا يصعب فهمه ، فالشارعون يتجنبون مهمة استخدام ذكائهم المتحرر لمعالجة ما بين الناس وما بين الفعال من فروق لأنها مهمة عسيرة ، ويسنون قواعد عامة تصدق على الأكثرية ولا تلائم الحالات الفردية إلا على وجه التقريب . ثم إنهم يعلمون أنهم لن يعيشوا إلى الأبد ، وعندما ينصرف تفكيرهم إلى المستقبل والقواعد التى سوف يحتاجون إليها ، فإنهم يضعون مبادئ لمستقبل لن يعيشوا حتى يتاح لهم التحكم فيه ، مع أنهم لو عادوا إلى هذه الحياة مرة أخرى وشاهدوا بأنفسهم ما استجد من أيام وفصول فإنهم سوف يكونون أول من يقترح التغيرات اللازمة . وهكذا نرى أن وجود القانون يمكن

تفسيره على أسس عملية ، ولكن إذا تناولنا الأمر من الناحية الثالية وجدنا أن تغير المادة ومرور الزمن يتطلبان مرونة مماثلة فى سلطات رجل السياسة ، ولهذا فإن الدول التى تلزم حكامها بأن يتصرفوا بمقتضى القانون هى دول محرومة من تلك المرونة .

ويرد على ذلك بأن المرونة رغم كونها شيئاً حسناً إلا أن الطمأنينة هى أيضاً من الأمور الحسنة وربما كانت أفضل من المرونة ، فإذا أريد للحياة الإنسانية ألا تكون مقلقلة ولا قياس لها ، فإن القوم الذين يعيشون فى مجتمع يجب أن يعرفوا مقدماً تلك القواعد التى ينبغى عليهم أن يتصرفوا بمقتضاها والتى يتوقعون من غيرهم أن يعمل وفقاً لها . ولا يمكن أن تتاح لهم هذه المعرفة إلا إذا كانت هناك قوانين تعلن لهم مقدماً وتتصف بقدر كبير من الدوام . لقد كان من رأى (بنتام) Bentham أن الطمأنينة هى أولى مقومات السعادة ، وهى الهدف القدم والمبدأ السامى وأساس الحياة ، وعليها يتوقف كل شىء آخر (١)

إن من واجبنا ألا نقيد المستقبل مقدماً بالكثير من القيود ، غير أن هذا المستقبل يجب أن يكون شيئاً يمكن تقديره ، ولهذا ينبغى علينا أن نوفق بطريقة ما بين الآمال المشروعة للجيل القائم وبين حرية الجيل المقبل فى تحديد مصائره . وربما كان أفلاطون يخشى جمود القانون أكثر مما يجب ، والحقيقة أننا ينبغى أن نذكر طابع القانون الذى كان فى مخيلته ، فالقانون اليونانى كان مجموعة من قواعد وتعليمات موضوعة ولم يكن نمواً حياً ، وكانت الدول اليونانية تقيم وزناً لغريزة طاعة القانون التى تكونت فى الناس من تمسكهم بقانون ثابت مستقر ، ولهذا كانت تخشى أى تجديد . وحتى فى أثينا كان القانون شيئاً يصعب تغييره ، ولم تكن الجمعية الأثينية بحال من الأحوال هيئة تشريعية ، ولذا كان تغيير التشريع يتطلب وسائل

---

(١) انظر مؤلفه « نظرية التشريع » فصل (مبادىء القانون المدنى) .

واحتياطات خاصة . ونظراً لأن اليونانيين كانوا قانعين بقلة من القوانين المسطورة ومجموعة من التقاليد غير المكتوبة التي كان لها في نظرهم قوة الإلزام كالقوانين ، فإنهم واجهوا مطالب الحاضر المتعددة الأشكال والاحتمالات الجديدة للمستقبل بمجموعة قليلة ثابتة من القواعد . أما الآن فإن القانون في تقدم متواصل يتمشى مع نمو الرأى العام ، وهو يتناول قدراً أكبر من التفاصيل ويسهل تطبيقه على عدد أكبر من الأشخاص والحالات . وبما أننا نملك الآن هيئة تشريعية نشيطة لم تكن معروفة حتى في أثينا ، وهيئة قضائية في مقدورها تعديل القانون بما يلائم الحالات الجديدة حتى وإن بدا عليها أنها تحافظ على القواعد القديمة (وهذه سلطة لم يكن في استطاعة محاكم أثينا أن تمارسها) ، لهذا كله نجد من العسير علينا أن نقدر موقف أفلاطون. إلا أن عدم وجود سلطات كهذه كان من الممكن أن يسبب جمود القانون بالطريقتين اللتين أشار إليها أفلاطون ، وقد يؤدى هذا الجمود إلى وقوع الظلم . إلى هذا الحد يكون لحجة أفلاطون نصيبها من الصدق . ومن وجهة أخرى نستطيع أن نستخلص من نقد أرسطو أن العدالة تنطوى على قوة في مقدورها تعديل القانون بما يلائم حاجة معينة أو تغيراً في الظروف دون مساس صريح بشكله . ولقد وجه أرسطو نقداً آخر إلى رأى أفلاطون ينطوى على قدر عظيم من الصواب ، وهو أن إلغاء القانون لجموده لا يسفر عنه إلا تمهيد الطريق لطغيان الحكومة لأنها تستطيع في كثير من السهولة أن تستخدم ما تتمتع به من سلطات مرنة في خدمة مصالحها الخاصة .

والحقيقة أنه ما لم تكن هناك سيادة عامة للقانون فإن الحكومة سرعان ماتوجه احترامها إلى الأشخاص . وهكذا نرى أن وحدة التطبيق وضمان الآمال يجب أن تكون لهما الغلبة على حجة مرونة القانون .

والتناقض الذى يبينه أفلاطون بين الحكم الشخصى لحاكم عاقل وبين حكم

القانون على اعتبار أنه شخصية اعتبارية يثير سؤالا طالما كان موضع مناقشة بين اليونانيين ، وهو سؤال ناقشه أرسطو بعد ذلك فى نهاية الكتاب الثالث من (السياسة) بالطريقة ذاتها ومع نفس الإشارة إلى تشبيه الحاكم بالطبيب . غير أن أرسطو ينحاز فى هذه المناقشة بوجه عام إلى عكس ما انحاز إليه أفلاطون . والسؤال هو ما إذا كانت السياسة تعتبر فناً ، والدولة مجالا للخلق الفنى المتحرر من القيود ، أو أنها تعتبر مسألة خبرة متجمعة تتجسد فى مجموعة من القوانين ، وأن التمسك بهذه القوانين هو أفضل الأمور .

أما الاعتبار الأول فهو البارز عند أفلاطون ، وعلى أساس أن السياسة فن نراه يؤمن بفنان واحد أو برجل سياسة واحد ، كما يؤمن بالحافز الحر الخلاق الذى يبعث الحياة فى الفن والذى يكف عن الانطلاق إذا خضع للقواعد والتقاليد ، وأخيراً فإن أفلاطون يعتقد أن فن السياسة ، شأنه شأن سائر الفنون كلها يتجه نحو الوصول إلى حد وسط ونحو خلق الانسجام ، كما يعتقد أن تحقيق هذه الغايات لا يمكن أن يتم إلا إذا كان الفنان حراً لا تقوم فى طريقه معوقات . وفى هذه الإشارة إلى الحد الوسط وإلى الانسجام نلمس آخر عامل وربما أهم العوامل التى تدخل فى فكرة فن الحكم كما عرض لها أفلاطون فى محاورة (رجل السياسة) .

حجة التناسق الاجتماعى تبرر الحكم المطلق :

ناقش أفلاطون فى جزء سابق من هذه المحاورة طبيعة فن النسيج وقرر فيه أن كل الفنون ــ مثل فن النسيج أو فن الحكم أو فن النقاش نفسه ــ مصيرها كلها إلى الزوال إذا لم تتوخ حداً وسطاً ، فكلها يجب أن تحذر الإفراط والنقص ، وبمراعاتها الحد الوسط تستطيع خلق كل المبتكرات التى تتصف بالإتقان والجمال . وبعبارة موجزة فإن كل الفنون تهدف إلى مثل أعلى ، وهذا المثل الأعلى ليس بالشىء الغامض

أو الشيء الذى لا حدود له ، بل هو شيء واضح وله حدود ، شيء قد يخطئه الفنان رغم جلائه ، أو قل إنه نقطة قد يجاوزها الفن وقد لا يبلغها ، ولكنه نقطة ثابتة . وقد سبق أن تبينا فى هذا الشأن كيف أن نظرية الحد التى كان يقول بها الفيثاغوريون قد أثرت فى أفلاطون وأرسطو تأثيرا عميقاً(١) . ولقد رأينا فيما يتعلق بهذه النظرية أن حد كل شئ أو كل طائفة من الأشياء كان هو نفسه فى اعتبارها الحد الوسط ، وهذا الوسط كان يعتبر « مزيجاً » — أو بلغة فن الموسيقى الذى انبعثت منه النظرية كلها — كان « انسجاماً » ينشأ من المزج بين نقيضين . وبناء على هذه النظرية تكون وظيفة كل فنان أصيل أن يخلق مثل هذا المزج أو الانسجام فى الأشياء التى يتناولها ، وذلك بتبين الوسط ومراعاته .

وبما أن أفلاطون يعتبر رجل السياسة فناناً فقد أدى به ذلك إلى تطبيق النتيجة التى وصل إليها على فن الحكم ، فرجل السياسة ، شأنه شأن الناسج الذى يؤلف بين اللحمة والسدى فى انسجام متقن ، يجب أن يوحد العناصر والأجزاء المختلفة للطبيعة البشرية . وعلى منوال عازف الموسيقى الذى يخلق انسجاماً بين الأنغام المرتفعة والمنخفضة ، يجب أن يخلق انسجاماً فى موسيقى البشرية الحزينة(٢) . إن للحياة

---

(١) من الممكن أن الآراء الفيثاغورية كانت وراء تأييد أفلاطون للحكم المطلق فى محاورة (رجل السياسة) . والقطعة التالية المقتبسة من أحد الكتاب الفيثاغوريين تشبه كثيراً حجة أفلاطون .

يقول الكاتب :

« إن للملك سلطة غير مسئولة (أى أنها غير مقيدة بموافقة الرعية) ، فهو قانون حى ومركزه بين الناس كمركز الإله » .

ويبدو أن العبارة الأخيرة كانت شعاراً مستخدماً بصفة منتظمة . ومن العجيب أن نلاحظ أن الإسكندر الأكبر كان فى حقيقة أمره يبدو كإله بين الناس ، وأن تأليه الحاكم وما ترتب عليه من حق الملك فى أن يكون موضع العبادة ، كان أساس إمبراطوريته .

(٢) فى محاورة (رجل السياسة) يرى أفلاطون أن الطبيعة البشرية والموسيقى يخضعان على السواء لحكم الوسط ، فعنصر القوة والسرعة يظهر فى الجسم وفى النفس (وفى حركات الصوت) ، وعنصر الاعتدال والبطء يتمثل فى الفكر وفى العمل (وفى الأصوات) ، ويجب أن يوجد وسط بين كل هذه الأشياء . وفى هذا تبدو العلاقة واضحة بين فكرة أفلاطون والأفكار الفيثاغورية .

الإنسانية أنغامها الصاخبة والخافتة ، فهناك نغمة الشجاعة القوية التى قد تعلو إلى درجة التهور الأحمق ، ونغمة الاعتدال اللين الذى قد يهبط إلى درجة التراخى المستكين ، ومن الناس من يتصف بإحدى هذه الصفات ومنهم من يتصف بالأخرى. والطبقات فى الدولة شأنها شأن الأفراد ، فهناك طبقة محاربة قد تغالى فى شجاعتها فتنحط إلى مستوى العسكرية المتطرفة ، وهناك طبقة مسالمة قد تهبط بها المغالاة فى الاعتدال إلى حد الاستكانة . والحياة لا تتكشف عن وحدة الفضيلة ، فهى تبرز فضيلة مختلفة عن فضيلة أخرى بل قد تكون مجافية ومعادية لها ، وتظهر طرازاً من الناس مناقضاً لطراز آخر ، وطبقة من طبقات الدولة معارضة لطبقة أخرى(١) .

هنا ينبغى على رجل السياسة أن يقوم بدوره ، وهنا يعثر على وظيفته . فمن واجبه أن يكتشف وسطاً ويمزج الطباع المختلفة فيجعل منها شيئاً منسجماً متناسقاً(٢) . وسوف يجد من الطبائع غير الصالحة بتاتاً ما يحتم عليه التخلص منها ، فيحكم بالموت أو النفى على أولئك الذين لا يتصفون بأى اعتدال أو جرأة أو أية فضيلة أخرى ، وينزل إلى طبقة العبيد من يتصفون بالجهل والانحطاط . أما بقية الناس فبعد أن ينتقيهم بالاختبار ويعدهم بالتدريب فإنه يربطهم ببعضهم بعضاً كما يربط الناسج خيوط

---

(١) يبدو أن أفلاطون هنا يعترض على فكرة سقراط عن وحدة الصلاحية . وفى هذه النقطة يوجد تناقض بين ماجاء منهاق محاورة (بروتاجوراس) وفى محاورة (رجل السياسة).

(٢) تطبيق أفلاطون لفكرة الوسط على الأخلاق والسياسة كما ورد فى محاورة (رجل السياسة) يشبه كثيراً استخدام أرسطو للفكرة نفسها فى (الأخلاق) . والعلاقة بين الجزء الأول من (رجل السياسة) وبين (الأخلاق) سبقت لنا ملاحظته . ويجب أن نذكر أن أرسطو كان تلميذ أفلاطون . وإذا لم يكن قد سار وراء أفلاطون مؤلف (الجمهورية) [لأنه ولد قرب انتهاء أفلاطون من كتابتها] ، فمن المؤكد أنه اقتفى أثر أفلاطون مؤلف (رجل السياسة) و (القوانين) لأنه حضر محاضرات أفلاطون عنهما .

اللحمة بخيوط السدى(١) . وهنا يعقد أفلاطون مقارنة بين الطبائع الجريئة وخيوط اللحمة الشديدة التماسك ، وبين الطبائع المعتدلة وخيوط السدى الأكثر ليناً . وأمامه لتحقيق الانسجام المنشود وسيلتان ، إحداهما روحية والأخرى جثمانية ، إحداهما إلهية والأخرى بشرية . وأول الأشياء وأهمها هو أنه يربط الفضائل كلها وأنماط الناس والطبقات جميعاً بتعليم مشترك حتى يوجد رأياً مشتركاً عن الأشياء الفاضلة العادلة والشريفة السمعة ، وبهذا يتخلي كل إنسان عما فيه من تطرف أو قصور ويبلغ الجميع حد الانسجام المشترك . وبعد ذلك (وهذا أمر أقل أهمية) يجمع بطريق الزواج بين مختلف أنواع الرجال والنساء أصحاب وصاحبات الصفات المختلفة بحيث يحدث التزاوج بين ذوى الطبائع المختلفة التى رغم اختلافها تكمل بعضها بعضاً ، بدلا من أن يتم التزاوج بين الأشباه (كما يريد الرجال إذا ما تركوا لميولهم الخاصة فقط) ، وبهذا يحدث الانسجام(٢) فى المجتمع كله . ثم يتقدم أفلاطون باقتراح أخير (نرى فيه إشارة خفيفة إلى الدستور المختلط الذى جاء فى محاورة « القوانين ») وهو أن المبدأ نفسه يجب أن يراعى عند شغل المناصب ، فعندما تبدو حاجة إلى أن يشغل بعض الناس منصباً معيناً ينبغى أن يشمل الاختيار مختلف الأنواع ، فيؤخذ أصحاب الشجاعة والنشاط كما ينتقى ذوو الحرص والاعتدال ، والقصد من ذلك إيجاد توازن فى العمل وانسجام سليم .

---

(١) يلاحظ الأستاذ كامبل Cambell أن هذا العمل المزدوج من إبعاد وربط « يقابل العمل المزدوج الذى يقوم به علم الديالكتيقا (الجدل) والذى بمقتضاه يمكن التفريق والربط بين موضوعات الفكر » . ورجل السياسة فى ممارسته للقوة العاقلة من الناحية العملية ، يجب أن يمر فى العملية نفسها من تفريق وتجميع ، وهى التى تقوم بها القوة العاقلة أيضاً فى عملياتها الخاصة .

(٢) قد يقال فى كثير من الصدق إن رجل السياسة الذى له مثل هذه الوظيفة السامية ومثل هذا المجال الطليق هو الراعى الإلهى فى أسطورة (ريديفيفس) . غير أن أفلاطون يأبى إلا أن ينزل المثل الأعلى إلى مستوى البشر ويطبقه على العصر الذى يعيش فيه ، حتى بعد اعترافه بأن هذا المثل الأعلى لا ينطبق إلا على عصر ذهبى مضى .

وهنا نرى أن تشبيه فن الحكم بفن النسيج ، الذى كان يبدو (يبدو فقط) أن أفلاطون قد أدخله فى المحاورة بطريق المصادفة ، قد لقى تفسيره الكامل ، كما نرى أن نظرية الوسط قد طبقت تطبيقاً غير منقوص (١) .

ولنتوقف الآن لحظة حتى نقارن المثل الأعلى المقترح هنا بالمثل الأعلى الوارد فى (الجمهورية) . إن بين الاثنين بعض وجوه الشبه والكثير من الفروق . فالوسيلتان التى ورد ذكرهما فى تشبيه النسيج والتى أشار إليها أفلاطون فى (رجل السياسة) يقابلان المخططين اللذين ورد ذكرهما فى (الجمهورية) : مخطط التعليم المشترك ومخطط الشيوعية فى الزوجات . وعندما يقترح أفلاطون أن الوسيلة الثانية فى تشبيه النسيج تترتب على الوسيلة الأولى ولا تكاد تحتاج إلى إيضاح ، فهو إنما يردد قطعة وردت فى (الجمهورية) يقرر فيها أنه إذا ما أصبح المواطنون على درجة عالية من التعليم فإنهم سوف يتصرفون من تلقاء أنفسهم فى المسائل التى تشبه مسألة الزواج .

ومن ناحية أخرى لم يرسم أفلاطون فى (رجل السياسة) أى نظام للتعليم(٢) ، ولم يتحدث عن الشيوعية فى الزوجات(٣) أو عن شيوعية الملكية ، ومع أن مخطط التزاوج بين أصحاب الطباع المختلفة يهدف إلى ما يشبه تحسين النسل ، إلا أنه

---

(١) هذه هى الحجة الواردة فى آخر جزء من محاورة (رجل السياسة) . واقتراح شغل الوظائف على أساس مبدأ الخلط يجىء فى النهاية .

(٢) ليس هناك إلا اقتراح موجز وهو أن فن الحكم ، على أساس أنه سيد المعلمين والمهذبين ، سوف يقضى بأن يوكل أمر المواطنين إلى الصالحين من المعلمين تحت رقابته حتى يتم إعدادهم لتحقيق أهدافه .

(٣) بعبارة أدق ، هناك إشارة عابرة إلى الشيوعية فى الزوجات على أنها من ملامح عصر كرونوس الذهبى . وتدل هذه الإشارة ، إذا نظرنا إليها نظرة جدية ، على أن أفلاطون قد أصبح يعتقد أن الشيوعية هى شىء خيالى لا يصدق على المدن القائمة فعلا ولا على أبناء عصره .

يختلف عن المخطط الذى ورد ذكره فى (الجمهورية) . وهناك وجه الشبه بين المحاورتين فيما يتعلق بالأساس السيكولوجى الذى ترتكزان عليه . ففى كلتيهما توجد المحاولة نفسها للتفريق بين العناصر المختلفة للطبيعة البشرية ، ويوجد الرأى نفسه عن أن الطباع المختلفة تمثل تلك العناصر المختلفة ، وأن الفرق بين الطبقات أساسه هذا الفرق بين الطباع . غير أن العناصر التى يتحدث عنها فى (رجل السياسة) تختلف عن تلك التى يذكرها فى (الجمهورية) . فنراه فى الأولى يتحدث عن الشجاعة والاعتدال بدلا من الروح والشهوة ، ويقرر أن القوة العاقلة لا تظهر إلا فى الرجل السياسى ، كما أن الطبقات التى يذكرها فى محاورة (رجل السياسة) تختلف عن تلك التى يتحدث عنها فى (الجمهورية) فى أنها تمثل أنماطاً اجتماعية لا مهناً اجتماعية . وعلى هذا فإن المثل الأعلى لمحاورة (رجل السياسة) ليس العدالة بمعنى أداء الوظيفة الخاصة ، بل هو فضيلة الاعتدال أو ضبط النفس كما سماها أفلاطون فى (الجمهورية) ، ثم إن المزج بين أنماط مختلفة فى تناسق وانسجام وليس تخصص طبقات مختلفة فى وظائفها المستقلة هو الشىء الذى يؤكده أفلاطون فى (رجل السياسة) .

أما نظام الحكم الذى ينادى به أفلاطون فى هذه المحاورة فهو الحكم المطلق كما أيده فى (الجمهورية) ، غير أنه فى الأولى ، كما سنرى الآن (وربما كان هذا هو الفرق الأساسى بين المحاورتين) يتخذ تجاه الدول القائمة إذ ذاك موقفاً مختلفاً وأقل عداء بكثير من موقفه منها فى الثانية ، وخاصة فيما يتعلق بالديموقراطية .

فكرة سيطرة القانون هى تعديل للحكم المطلق

فى استطاعتنا أن نذكر حججاً حديثة تشبه بعض حجج أفلاطون التى أيد بها الحكم المطلق . فهو عندما ينتصر لعهد المعرفة العلمية التى تستخدم قوتها لمنفعة الدولة دون التقيد بقيود قانونية ، فهو إنما يأتى بحجة ليست بالغريبة على إنجلترا فى القرن

السابع عشر . لقد كان هذا القرن هو عصر العلم ، عصر جاليليو وديكارت ، كان عصراً أنجب عدداً من المؤيدين للحكم العلمى . فى مقدمتهم الفيلسوف باكون Bacon الذى كانت نظريته فى الحكم هى نظرية الملكية العلمية التى لا تتقيد فى تصرفها بالقانون العام وقضاته (كما قال كوك Coke) ، بل يكون لها الحق إذا دعت المصلحة العليا للدولة أن تسترشد فى خطواتها بمعرفتها الخاصة وأن تطلب إلى القضاة أن يسلموا بوجه نظرها .

وفى مقال كتبه عن السلطة القضائية يعزز فيه نظرية رفاهية الشعب ويذكر فيه القضاة بأن « القوانين إذا لم تهدف إلى تلك الغاية فإنها لا تعدو أن تكون أشياء تثير المشاكل ومراجع للفتوى تتسم بالقصور » ، فى هذا المقال يبدو لنا باكون كأنه يتحدث بلسان أفلاطون . والنظرية العامة عن الحقوق والامتيازات الملكية كما كان معمولا بها فى عهد أسرة إستيوارت لها نظائرها عند أفلاطون ، كانت المرونة هى النغمة التى تضرب عليها هذه النظرية ، وكان المدافعون عنها يستندون إلى أن القانون العام لا يستطيع مقابلة الظروف المتعددة (وخاصة فى مجال الحياة الاقتصادية) أو التمشى مع تغيرات الحوادث السريعة . غير أن الحقوق والامتيازات الملكية لم تستغن عن القانون كما أراد أفلاطون أن يفعل ، بل كانت شيئاً خارجاً عن القانون ، أو فوق القانون على حد قول بعض أنصارها . أما الملك الذى يتمتع بهذه الامتيازات فمن الضرورى أن تكون له الحرية فى أن يستخدم معرفته الخاصة لتحقيق مصلحة الدولة كلما اقتضى الأمر ذلك . وكذلك استخدمت حجة الانسجام الاجتماعى فى العصور الحديثة كما استخدمت حجة المرونة لتأييد النظام الملكى(١) .

---

(١) يمكن القول إن ملوك أسرة إستيوارت وهم المناصرون لمبدأ المرونة كانوا أيضاً من المؤيدين لمبدأ التناسق الاجتماعى ، وكانوا راغبين فى التوفيق بين تنمية مصالح مستأجرى الأرض وأصحاب الإقطاعيات وطبقة التجار . ومن مآسى التاريخ الإنجليزى أنهم فشلوا فى ذلك (ولو أنهم كانوا يستحقون هذا الفشل لاعتبارات أخرى) ، وأن طائفة من الإقطاعيين وزعماء طبقة التجار اضطلعوا بتوجيه الحياة الإنجليزية فى اتجاه المصالح الفردية .

فقد كانت هذه الحجة بارزة فى النظرية الألمانية إبان القرن التاسع عشر ، إذ بدأ المفكرون الألمان بالتفريق بين الدولة والمجتمع وبفكرة أن المجتمع يتألف من عناصر مختلفة متعادية ، وعلى هذا الأساس كانوا يؤيدون شكلا من أشكال الدولة يتمتع فيه الملك بسلطة الوسيط المحايد ، وبهذه السلطة يقيم وسطاً ويخلق تناسقاً بين شتى مصالح المجتمع . إن الفكرة الألمانية عن المجتمع هى فكرة اقتصادية ، كما أن الفروق التى تقسم المجتمع هى أيضاً فروق اقتصادية . ومع أن فكرة أفلاطون عن عناصر الدولة هى فكرة أخلاقية والفروق التى يحاول إيجادها هى أيضاً فروق أخلاقية ، إلا أن وجه الشبه بين الفكرتين ما زال قائماً .

وفى مقدورنا أن نتتبع وجه شبه آخر بين النظرية الواردة فى محاورة (رجل السياسة) وبين بعض عناصر « المذهب الإيجابى »(١) . والمسألة أن بعض أنصار هذه المذهب قد هالهم عجز الطبقات الحاكمة وافتقار الطبقات الأخرى إلى القدرة السياسية فوضعوا آمالهم فى سلطة ديكتاتورية « تمثل مصالح الطبقات النامية وتتمتع فى الوقت نفسه بقدر من القوة يمكنها من حماية الطبقات الضعيفة المضمحلة ، وهى سلطة فى مقدورها أن تقوم بدور الوسيط » . إن صاحب هذه السلطة الديكتاتورية « اذا ما قبض على زمام السلطة التنفيذية كلها دون الخضوع إلى رقابة دستورية ، وأصبح رأس الدولة الفعلى لا النظرى بحيث يحقق الوحدة فى سياستها » ، مثل هذا الديكتاتور سوف تكون له « أسمى وظيفة » . غير أن هذا الديكتاتور لا يبقى فى منصبه إلا فترة من الزمن « لكى يفى باحتياجات دولة انتقالية » . ومن هذه الناحية يختلف الإيجابيون عن أفلاطون الذى يرى أن الديكتاتور يجب أن يظل فى مكانه بصفة دائمة(٢) .

---

(١) مذهب يعتبر الإنسانية موضع العبادة ، وضعه الفيلسوف الفرنسى أوغست كومت Auguste Comte (١٧٩٨ — ١٨٥٧) . [المترجم]

(٢) كان أوغست كومت نفسه من أنصار ديكتاتورية تركيز الحكم فى يد ثلاثة أشخاص. وهناك عنصر أفلاطونى فى اعتقاد كومت « أن طبقة المفكرين لها أعظم مكانة » ، وفى أن هذه الطبقة يجب أن يوكل إليها « اختصاصات تعليمية وأن يكون من حقها أن تتدخل بانتظام فى المنازعات الاجتماعية بقصد تخفيف حدة النزاع » .

إلا أنه رغم التشبيهات التى أوردها أفلاطون فإن الحجة التى يساند بها الحكم المطلق تثير عدداً من الأسئلة الخطيرة . فهل من الممكن لأى ذكاء مهما سما أن يتصرف فى الحياة الإنسانية بمثل الحرية التى يريدها أفلاطون ؟ إن الطبيعة البشرية وخاصة فى مجموعها هى مادة صعبة التشكل ، فهل يمكن تشكيلها بمثل هذه السهولة ؟ إنه من الأشياء التى تخيب رجاء المصلح الاجتماعى أن يجد الإرادات البشرية شديدة الصلابة فى تحيزها وتمسكها بالعادات ، فهل يمكن اقتحام كل هذه القلاع ؟ وأليس للخبرة المتجمعة نصيبها من الصدق ؟ كل هذه أسئلة لا بد أن أفلاطون سألها لنفسه فى سنواته الأخيرة ، وعندما أجاب عنها دخل مرحلة جديدة من تفكيره السياسى هادن فيها الواقع واعترف بأن فى الحياة السياسية متسعاً لموافقة الرعية وللقانون وللقواعد الدستورية ولكل الأساليب البطيئة غير العلمية المتبعة فى دنيا الإنسان الفعلية ، إنه حتى هذا الوقت كان معارضاً لمعتقدات قومه السارية والمحببة إلى نفوسهم: من إيمان بسيادة القانون ، إلى إيمان بالارتباط الحر الذى يجد فيه كل فرد أن له وزنه كفرد وأن له فى شئونه رأياً وأن « الجميع أشباه وسواسية » . ولا بد أن أفلاطون قد ظهر بمظهر الداعية لذلك النوع من الطغيان الذى كان اليونانيون يكرهونه كراهة التحريم لأنه يقتل القانون والمساواة والحكم الذاتى ، بل قل إنه كان فى بعض مواقفه مناظراً للطغيان فعلا . ولكنه فى نهاية محاورة (رجل السياسة) وكان إذ ذاك قد قارب السبعين من عمره — بدأ يسلم بقيمة المعتقدات السائدة والمبادىء المحافظة .

وكما أنه قبل ذلك قد اعترف بأن الراعى الإلهى لم يكن لكل العصور ، كذلك نراه الآن يعترف بأن الحاكم المطلق ليس لجميع الدول ، فهو أيضا كالإله بين الناس لا تدوم أيام رؤيته إلا قليلا . وهكذا نرى أفلاطون عندما تقدم به العمر يتخلى عن مثالية مدينة (الجمهورية) ليبحث حال المدن التى يعيش فيها البشر ويعطيها قدرها

مقراً بأن للدول القائمة قيمة تقربها من المثل الأعلى وتجعلها صورة منه رغم ما فى هذه الدول من قوانين وانتخابات وعيوب .

إن فى واقع الحياة أموراً يحار الإنسان إذا أراد التوفيق بينها أو اختيار أحدها ورفض الآخر ، وفى مقدورنا أن نغمض أعيننا عنها عند مناقشة الأوضاع المثالية ، ولكننا إذا ما تناولنا الأوضاع القائمة وجب علينا أن نواجه ذلك الإشكال . وأحد جوانب هذا الإشكال هو أن تقييد الفن بالقواعد فيه كبت للفن ، أما الوجه الآخر فهو أن الناس إذا تركوا من يمارس فن معالجة الشئون والمصالح البشرية دون قيد فمن المحتمل أن يضحى بمصالحهم فى سبيل مصالحه . ومما يساعد على حل هذا الإشكال أن نلاحظ خاصيتين يتميز بهما الفن السياسى ، أولاهما أن أى فن آخر قد تعجزه القواعد فيتوقف إنتاجه ، غير أن الشىء الذى يتناوله الفن السياسى تمكن فيه حيوية عجيبه ، فالقوة الطبيعية للرابطة السياسية هى قوة رائعة ، ولهذا فإن تلك الرابطة لا تنفصم حتى إذا زال عنها ما يقوم به الفن السياسى الصحيح من توحيد وتنسيق . وحتى إذا أقمنا حرفية القانون الصارمة مكان العقل الحى الذى يتصف به رجل السياسة الأصيل ، فإن الدولة سوف تظل قائمة والمجتمع سوف يبقى متماسكاً . أما الخاصية الثانية فهى أنه فيما يختص بفن السياسة يوجد احتمال أكبر مما يوجد فى الفنون الأخرى أن يتوقف الفنان عن عمله كفنان يهتم بتحسين فنه ، بل إنه قد يسعى إلى تحقيق نفعه الخاص . أى أن الحاجة إلى حماية الرعية من حاكمها أكبر من الحاجة إلى حماية المريض من طبيبه ، وهذه الحماية يجب أن تتخذ صورة القانون ، والقانون على أية حال هو من خلق التجربة ومن عمل أصحاب الحكمة ، وهو وإن كان أقل مرتبة مما تمليه الحكمة المتحررة إلا أنه يعتبر صورة من الحكمة كما يعتبر التقليد صورة من الشىء الحى . والدولة التى تقوم على القانون سوف تكون على أية حال صورة من الدولة المثالية ، ومع أننا قد ندينها عندما نذكر أنها لا تعدو أن تكون صورة ، إلا أنها قد تروق لنا عندما نذكر ذلك الشىء الذى نعتبرها صورة منه .

إن الأساس الذى تقوم عليه الدولة ذات القانون هو عدم الثقة بالحكومة ، ولقد أدت التجربة إلى اقتناع الناس بما تفعله الحكومة من سىء الأعمال ، فعقدوا العزم على ألا يسمحوا لها بممارسة التحكم المطلق فى شئونهم . ولهذا شكلوا جمعية تضم الشعب كله أو تضم أثرياءه فقط ، وفيها يستطيع كل من يستوفى المؤهل اللازم وهو أن يكون مالكاً أو متمتعاً بصفة النشأة الحرة أن يعبر عن رأيه مهما كانت مهنته ومهما كان من أمر علمه أو جهله بالسياسة . وللجمعية مناقشاتها المبجلة ، وهى تتلقى المشورة السديدة ، وتنتهى مناقشاتها إلى قوانين تلتزم الحكومة بها وتخضع لها فى تصرفاتها المستقبلة . ورغبة فى زيادة الضمان تقرر الجمعية ألا تمارس الحكومة سلطتها بصفة مستديمة ، بل يجب أن يعين أعضاؤها سنوياً . (وإذا كانت الجمعية مؤلفة من الشعب كله) ، فمن اللازم أن يكون تعيين أعضاء الحكومة بطريق الاقتراع . وعندما تنتهى السنة التى يشغلون فيها مناصبهم يجب أن يقفوا أمام محكمة للمحاسبة تتألف من قضاة ينتخبون من بين الأثرياء أو من بين الشعب كله ، وإذا اتضح لهذه المحكمة أن أعضاء الحكومة قد خرقوا القوانين وقعت عليهم العقاب .

وما دامت هناك لائحة للقانون ، وما دام أعضاء الحكومة لا يشغلون مناصبهم إلا فترة قصيرة ، وطالما أن المواطنين مسئولين سنوياً عن عدم مراعاتهم للائحة القانون، فلا يوجد مجال لأن تكون المعرفة هى صاحبة التصرف المطلق .

إن الدولة التى تدين للقانون تحرم المعرفة من سلطانها لا بواسطة القيود التى تفرضها على موظفيها فحسب بل بتلك الجزاءات التى توقعها على من يفلسفون السياسة ، فإذا حاول أحد أن يدخل الفلسفة فى السياسة مموه سفسطائياً ، وإذا ما أصر على مسلكه قدم للمحاكمة وعوقب بكل ما فى القانون من عنف بتهمة إفساد الشباب ، لأنه يحث الشبان على دخول ميدان السياسة فى ضوء المعرفة لا باتباع قواعد القانون ، ولأنه يعلمهم ممارسة سلطة تعسفية على زملائهم .

وهكذا نرى أ افلاطون لآخر مرة يعود بذاكرته إلى مقتل أستاذه سقراط حتى فى محاولته أن يبرر لنفسه أساليب الدول الديمقراطية التى تدين للقانون .

وقد يبدو من السخف أن يجمع الناس على معاملة قواد السفن والأطباء كما يعاملون الحكومات ، ومن حق هؤلاء فى هذه الحالة أن يثوروا . ولكن إذا ما قامت الدولة ذات القانون فإن أفضل شيء للناس هو أن يطيعوا القانون الذى تقوم عليه الدولة : إن التصرف دون قانون هو أمر يختلف عن التصرف ضد القانون إذا كان هناك قانون . صحيح إنه من الممكن أن يتصرف الإنسان ضد القانون إذا كان للمتصرف معرفة بشيء أفضل ، ومثل هذا العمل يشبه عمل رجل السياسة فى دولة ليس بها قانون ، غير أنه من الممكن أيضاً أن يتصرف إنسان ضد القانون لأن للمتصرف مصلحة يريد تحقيقها ، ومثل هذا العمل أسوأ بكثير من التصرف فى حدود طاعة القانون(١) .

والفرصة مواتية دائماً لأن يكون العمل ضد القانون من هذا النوع الأخير : هكذا يقول أفلاطون . وفى الدول الخاضعة لحكم الأقلية أو لحكم الأكثرية (الحكم الأرستقراطى أو الديمقراطى) ، حيث تكون الهيئة الحاكمة كبيرة الحجم نسبياً وعلى ذلك تكون عاجزة عن بلوغ المعرفة الصحيحة حسبما فرضنا ، فى مثل هذه الدول من المؤكد أن يكون العمل ضد القانون هادفاً إلى تحقيق مصلحة شخصية . ولهذا فإن الإخلاص فى طاعة القانون هو أفضل ما يمكن أن يتبع فى مثل هذه الدول ، لأنه ما دام القانون هو صورة من المعرفة الصحيحة التى ليس فى مقدور الحكام أن يبلغوها مطلقاً فإن مراعاتهم لحكم القانون يقربهم أكثر ما يمكن من حكم المعرفة الصحيحة. إنه من دواعى الأسف الشديد أن يكون مثل هذا النوع من الدولة أمراً ضرورياً

---

(١) إن ما ورد فى هذه القطعة من إشارة إلى احتمال المقاومة ومن دفاع عن طاعة القانون إنما يذكرنا بالحجة التى وردت فى محاورتى « الاعتذار » و « كريتو » .

لأن الدولة ذات القانون هى وليدة عدم الثقة فى الحاكم المثالى وفى فن السياسة المثالى . إنها شكل من أشكال الشك ، إنها موطن الشقاء لا موطن السعادة لأنها لا تطلق للفلسفة حريتها ولا تعترف بالكفاءة ولا تجلس الحق فوق عرشه . ولكنها دولة تستطيع البقاء ، ومع أن البقاء ليس محك الصواب الا أنه شىء يستحق الاحترام .

تصنيف أفلاطون للدول :

إن المقارنة المعقودة هنا بين المثل الأعلى وبين الواقع من الطبيعى أن تؤدى إلى مقارنة بين الأشكال المختلفة للدول وإلى تصنيف لهذه الدول . والتفريق بين الدولة التى تحكمها المعرفة والدول ذوات القوانين ، وكذلك التفريق الآخر بين الدول ذوات القانون حين يراعى القانون وبين النوع نفسه من الدول حين يخرق القانون ، هذان التفريقان يتضمنان فى حد ذاتهما تصنيفاً للدساتير . فهناك الدولة الملكية البحتة التى تتميز بمبدأ سيطرة القوة العاقلة المتصفة بالمرونة لأن المرونة صفة شخصية ، وهناك دول لها قانون وتتميز أيضاً بمبدأ القوة العاقلة ولكنه مبدأ يقوم على القانون وهذا يتصف بالجمود ، وهناك دول مطلقة الحكم لا تسير على أى مبدأ وتتصف بنوع من المرونة لا يعدو أن يكون عدم استقرار(١) . والتفريق الذى يعقده أفلاطون بين الفئة الثانية من الدول يشبه من الوجهة الشكلية ذلك التفريق الذى نعقده الآن بين الدساتير الجامدة ، ولكنه فى جوهره مختلف كل الاختلاف . ذلك أننا نتحدث عن المرونة عندما يكون الدستور من النوع الذى يسهل على

(١) يقارن كامبل Cambell بين ما جاء هنا وبين النقاش الذى ورد فى محاورة (كريتياس) . ففى هذه المحاورة نجد أولا وصفاً لآتينا القديمة يقابل النوع الأول من الدول، ثم نجد وصفاً لأتلانتيس القديمة عندما كانت تحترم القانون ، وهذا الوصف يقابل النوع الثانى . وقبيل انتهاء المحاورة يبدأ أفلاطون فى وصف أتلانتيس عندما كانت تعيش بدون قانون ، وهو ما يقابل النوع الثالث من الدول .

الشعب أو ممثليه أن يغيروه ، ونتحدث عن الجمود عندما يكون الوضع عكس ذلك .

فالمرونة فى نظرنا تعنى استجابة دستور الدولة سريعاً إلى مشيئة أعضائها ، وهذا النوع من الدستور يبدو محبباً إلينا لأننا بغير ذلك نتعرض لخطر التأزم والثورة . أما فى نظر أفلاطون فإن المرونة كانت تعنى سرعة استجابة الحكومة لاختلاف لون الحالة التى تريد معالجتها أو الطابع الذى تريد الحكم عليه ، وكانت هذه المرونة تبدو من الأمور المرغوب فيها لأنه بغيرها توجد خطورة التطبيق الجامد للقانون . ولكى يضمن أفلاطون استجابة الحكومة لهذه الألوان من الفروق استجابة دقيقة كان راغباً فى إغفال الحاجة إلى أية استجابة لمشيئة المواطنين ، ولهذا حقق المرونة بالمعنى الذى كان يقصده على حساب المرونة بالمعنى الذى نقصده . إن شكل الحكومة الذى يدعو إليه وهو الشكل المتحرر من أية رقابة شعبية هو شكل جامد بالمعنى الذى نفهمه من هذه الكلمة ، والدولة التى يحكمها القانون والتى يوافق أفلاطون عليها ، أى الدولة التى تدين للقانون وللجمعية التى تسن القانون هى دولة أقرب إلى فكرتنا من الدولة ذات الدستور المرن .

وإلى جانب هذا التصنيف الضمنى يوجد فى محاورة (رجل السياسة) تصنيف صريح مفصل . ومن الجائز أن تصنيف الدول كان أحد العناصر الأولى التى شغلت أذهان السفسطائيين فيما يختص بنظرية الدولة . وبما أنهم كانوا معلمين من حيث المهنة فقد كان التصنيف بالنسبة لهم أشبه بغريزة اكتسبوها من حياتهم الدراسية . ومثل هذا أن أسلوب (بروديكس) السفطائى وما يحتمه من تفريق بين الألفاظ المترادفة كان من السهل أن يطبق على التفريق بين أنواع الدول المختلفة التى يضمها

اسم واحد . ومن المقالات الأولى عن التصنيف مقال يظن أنه كتب تحت التأثير السفسطائي ويمكن الرجوع إليه فى قطعة شهيرة من تأليف هيرودوت . ويحكى هذا المقال أن عدداً من أكابر الفارسيين قارنوا بين مزايا الحكم الملكى والأرستقراطى والديموقراطى وانتهوا إلى الحكم بأن جميع هذا الأنواع تعانى من شرور لابد من أن تؤدى فى كل حالة منها إلى الحكم الاستبدادى . ذلك أن الحكم الديموقراطى فى أحسن صوره يعنى المساواة أمام القانون ووجود هيئة تنفيذية منتخبة ومسئولة ، وتأكيد حق الشعب فى ممارسة سلطة مناقشة شئون الدولة وبحثها . إلا أن الشعب لا يعرف ما يلائمه ويناسبه لأنه لم يتعلم شيئاً من ذلك ، ويترتب على جهله هذا أنه قد يصبح أكثر طغياناً من أسوأ الطغاة ، كما أن ما يتصف به من عجز يتيح للفساد العام أن يستشرى بحيث ينتهى الأمر إلى ثورة الجماهير تحت زعامة بطل يصبح بعد ذلك طاغية . أما الحكم الأرستقراطى فهو يعنى سيطرة ذوى المنبت العريق والتربية الحسنة ، غير أن أعضاء الحكم الأرستقراطى شديدو الحساسية سريعو الغضب فيما يختص بالشرف ، ومن السهل أن ينشب من جراء ذلك نزاع يتطور إلى حرب أهلية وينتهى إلى الحكم الاستبدادى .

ثم إن الملكية فى أحسن صورها إنما تعنى الرعاية اللازمة لصالح الدولة كلها ومعالجة السياسة الخارجية فى كفاية وقدرة ، غير أن الملك قد يسكره خمر السلطان فيتعالى على الناس ويغار من كل صاحب فضل وينتهى به الأمر إلى أن يصبح طاغية. وبينما نرى هيرودوت يدين كل الدساتير على هذا النحو نرى خطباء أثينا يشيدون بالديموقراطية ويدينون أشكال الحكم الأخرى ، فالديموقراطية هى حكم المساواة وموطن القانون الاعتبارى ، وهى تمد كل الطبقات بالقوة ولا تحابى واحدة منها ، أما جميع الدساتير الأخرى فإنها تمثل حكم طائفة واحدة وترتكز على الامتيازات . ولقد قابل بعض السفسطائيين هذا المديح الكبير الذى كاله خطباء أثينا للديموقراطية

بإطراء الحكم الإستبدادى على أساس أنه الحكم الذى يتفق مع المبدأ الطبيعى القائم على حكم القوى . ولقد كان تعليم سقراط معادياً لأنصار الحكم الديموقراطى والحكم الاستبدادى على السواء . إن مبدأه العظيم ، كما رأينا ، هو أن الحكم فن، وأنه على هذا الاعتبار يتطلب معرفة لا تتوافر فى الديموقراطية بجمعيتها العاجزة وموظفيها غير الأكفاء ، ويحتاج إلى إخلاص متجرد من الأنانية لخير الرعية ، وهذا ما لا يمكن أن يتوافر فى الحاكم المستبد . وهذا الذى يقوله سقراط يحمل فى طياته تصنيفاً للدول وفق ما يتصف به حكامها من حكمة وتجرد من الأنانيةأو من افتقار إلى الحكمة ومحبة للذات . غير أن التصنيف السقراطى كما أورده زينوفون ليس بالشىء البسيط أو المنتظم ، إذ إن سقراط قد قسم كلا من الحكم الملكى والحكم الأرستقراطى إلى نوعين ، نوع جيد ونوع ردىء ، ثم ميز الملكية الصحيحة عن الحكم الاستبدادى متخذاً فى ذلك مقياسين ، احترامها للقانون واستنادها إلى رضاء الرعية . وكذلك ميز الحكم الأرستقراطى الصحيح عن الحكم الأليجاركى على أساس مختلف بعض الشىء ، وهو أنه يعترف بالكفاية بينما لا تعترف الأليجاركية إلا بالثروة . أما الديموقراطية (ولا يرى فيها سقراط إلا نوعاً واحداً ، ويعتبره شراً) فإن سقراط قد أدانها لما تتصف به من افتقار إلى المعرفة .

وهكذا نجد خمسة أنواع من الدساتير ، اثنين منها جيدين وهما الملكية والأرستقراطية ، أما ثلاثة الأنواع الأخرى — وهى الحكم الاستبدادى والأليجاركى والديموقراطى — فإنها فى نظر سقراط دساتير سيئة .

وتشتمل محاورة (رجل السياسة) على مخططين لتصنيف الدساتير ، أولهما

تصنيف عارض كما رأينا يمثل نظرية سائدة تختلف عن رأى أفلاطون(١) ، ويبدأ هذا المخطط بالمقياس العددى الذى يعطينا ثلاثة أنواع من الحكم هى حكم الفرد وحكم الأقلية وحكم الأكثرية ، ثم يستخدم مقياساً آخر هو طبيعة ذلك الحكم من حيث كونه حكماً إجبارياً أو غير اختيارى ، ومن حيث طابعه القانونى أو غير القانونى ، وبهذا ينقسم النوع الأول والنوع الثانى (دون الثالث) كل إلى نوعين . وهكذا يشتمل هذا المخطط على خمسة دساتير — الحكم الملكى والحكم الاستبدادى ثم الأرستقراطى والأليجاركى ثم الديموقراطى . أما المخطط الثانى ، وهو مخطط أفلاطون نفسه فإنه يفرق بين سبعة دساتير ، إذ يضيف نوعاً آخر من الحكم الملكى وهو حكم رجل السياسة الذى يحكم بالمعرفة الكاملة . وعلى هذا يقسم أفلاطون حكم الفرد إلى ثلاثة أشكال هى الملكية المثالية والملكية القانونية والملكية المستبدة . ثم يتناول الديمقراطية التى لم يكن لها فى المخطط الأول إلا شكل واحد فيقسمها إلى نوعين ، الديموقراطية القانونية والديموقراطية المستبدة (أو المتطرفة) . والمقاييس التى يستخدمها أفلاطون للوصول إلى هذا التصنيف هى أولا مقياس العدد ، ثم مقياس المعرفة الذى يفرق بين الملكية المثالية وبين كافة الدساتير الأخرى ويفرد لها مكاناً خاصاً ، ثم مقياس احترام القانون وهو الذى يفرق به بين الأشكال الحسنة والأشكال السيئة من الدساتير الثلاثة التى بينها القياس العددى . ولم يذكر أفلاطون شيئاً عن مقياس موافقة الشعب ولكن يمكن اعتبار هذا القياس متضمناً فى مقياس القانون ، وكذلك لم يذكر شيئاً عن العوامل الاجتماعية مثل وجود أو عدم وجود

---

(١) هذه الأشكال الخمسة التى يذكرها أفلاطون هنا يعود إلى ذكرها فى (القوانين) ويقول عنها هناك « إنها الأنواع المعترف بها عامة » . ويلاحظ أنها تتفق مع الأنواع الخمسة التى ينسبها زينوفون إلى سقراط ، ولا نقصد من هذا الكلام أن هذا التقسيم يعود فعلا إلى سقراط بقدر ما نقصد أن زينوفون إنما ينسب الأشياء التى كانت مألوفة فى عصره إلى أستاذه .

مؤهل الملكية ، ولو أن المخطط الأول قد ذكرها وإن لم يكن قد استخدمها فعلا كمقاييس .

فإذا استبعدنا الدولة الكاملة أو الملكية المطلقة ، « كما لو كانت إلها — أى إذا تركنا المثل الأعلى الذى يظل مع ذلك مستوى نرنو إليه ، وحصرنا انتباهنا فى الدول القائمة فعلا — فإننا نجد قسمين كبيرين من الدول القائمة . فهناك دول ذوات قانون ، وهناك دول مستبدة : هناك دول تطيع القانون وبهذا تقترب من دولة المعرفة الكاملة وتكون تالية للمستوى الأفضل ، وهناك دول لا تدين للقانون ، وبهذا تبتعد كثيراً عن المستوى التالى . وكل من هذين النوعين يمكن أن ينقسم إلى أقسام أخرى بتطبيق مبدأ العدد ، حسبما يكون الحكام واحداً أو فئة قليلة أو فئة كبيرة . وهكذا نجد المخطط التالى :

— ١ —

[الدولة المثالية كما ورد وصفها فى (الجمهورية) وهى الدولة الكاملة ذات المعرفة الكاملة المتحررة من معوقات القانون — وهى خارج كل مخطط وفوق كل مخطط] .

الدولة ذات القانون وهى التى تحكمها المعرفة ممثلة فى القانون ، وتعمل بإخلاص وفق القانون :—

(١) حكم الفرد ، أو الملكية الدستورية (عكس الحكم المثالى) .

(٢) حكم الأقلية ، أو الأرستقراطية .

(٣) حكم الأكثرية أو الديمقراطية الدستورية المعتدلة .

— ٢ —

الدول الاستبدادية ، التى لا تطيع القانون المعبر عن المعرفة . وهى المعرفة التى يجب على هذه الدول أن تسترشد بها :

(١) حكم الفرد أو حكم الطغيان .

(٢) حكم الأقلية أو الأليجاركية .

(٣) حكم الأكثرية أو الديموقراطية المتطرفة .

وفى رأى أفلاطون أن الملكية تحتل المقام الأول بين هذه الدساتير الستة ، وأن حكم الطغيان يجىء فى ذيلها ، لأن حكم الرجل الواحد هو أقوى أنواع الحكم من حيث الخير ومن حيث الشر على أساس أن السلطة مركزة فى يده غير مقسمة . أما حكم الأكثرية فهو أضعفها من حيث الرذيلة ومن حيث الفضيلة ، لأن السلطة تتفتت إلى أجزاء صغيرة جداً وتتناولها سلطات لا حصر لها . وعلى هذا الاعتبار يعتقد أفلاطون أن الديمقراطية المتطرفة هى أول وأفضل الدول الاستبدادية ، كما يعتبر الديموقراطية الدستورية ثالثة الدول ذوات القانون وأسوأها(١) .

مخطط التصنيف هذا ، وترتيب القيم المقترح هنا يبين تغيراً فى موقف أفلاطون السياسى ، كان يتجلى أيضاً فى النغمة العامة لمحاورة (رجل السياسة) ، فهناك قدر من الواقعية أكبر مما جاء فى (الجمهورية) . وليس معنى هذا أن المثالية قد اختفت ، بل إنها قائمة إلى جانب تقدير واقعى أكبر للسياسة الفعلية ؛ وتسليم جديد بالفضيلة التى يمكن أن توجد فى الدول التالية للنوع الأفضل . أما المثل الأعلى فإنه باق كمستوى تتطلع إليه ولكنه لم يعد ناراً محرقة . وعلى هذا فإن تصنيف الدول كما ورد فى محاورة (رجل السياسة) يختلف كل الاختلاف عن نظيره فى (الجمهورية) . فالديموقراطية بشكليها يضعها أفلاطون فوق الأليجاركية التى وضعها فوق الديموقراطية فى الجمهورية ، وهذا تغير له دلالته . إن ذاكرة أفلاطون ما زالت تعى الأيام التى

---

(١) وجه الشبه الكبير واضح بين (السياسة) لأرسطو و (رجل السياسة) لأفلاطون فيما يتعلق بهذه النقطة ، وفيما يتعلق بموضوع التصنيف كله . وقد سبق أن أكدنا ما تدين به (السياسة) لهذه المحاورة .

ذبحت فيها دولة ديموقراطية نبي المعرفة ، غير أن هذه الذاكرة لم تعد مشحوذة الحد كما كانت وقت أن كتب محاورتي (جورجياس) و (الجمهورية) ولهذا فإن حكمه على الديموقراطية أصبح أقل عنفاً . ولا نكاد نجد في (رجل السياسة) صدى للحكم القديم الذي أدان به الدولة التي دمغ طبيعتها نفسها بالظلم لأنها في نظره قائمة على عدم الاعتراف بمبدأ أداء الوظيفة الخاصة . ولما أن تبين أفلاطون قيمة القانون كثمرة للتجربة وابتكار من ابتكارات الحكمة فإنه الآن يستطيع تقدير قيمة الديموقراطية المستندة إلى حكم القانون . وفي محاورة (القوانين) التي طور فيها الكثير مما جاء في محاورة (رجل السياسة) سوف نراه مؤيداً لاتحاد بين الملكية القانونية والديموقراطية القانونية كشكل دستوري يجيء في المرتبة التالية للدولة المثالية نفسها(١) .

---

(١) من الممكن أن موقف (رجل السياسة) يمثل رجوع أفلاطون إلى آرائه الباكرة قبل الصدمة التي تلقاها بموت سقراط ، عندما كان يفكر في دخول الحياة السياسية في أثينا الديموقراطية كما يحدثنا في رسالته السابعة . وعلينا أن نذكر أيضاً أن الديموقراطية الأثينية التي استعادت حيويتها قبل منتصف القرن الرابع ، من الجائز أنها بدت لأفلاطون في ضوء مختلف عن الديموقراطية القديمة التي أدانها .

الفصل الثالث عشر

محاورة «القوانين» ونظرية الدولة

تكوين الجمهورية وطابعها :

تقول الرواية القديمة إن محاورة (القوانين) مؤلف ظهر بعد وفاة صاحبه ، فقد نشرها رجل اسمه فيليب من مدينة أوبيوس Opus كان تلميذاً لأفلاطون يكتب ما عليه عليه أستاذه ، وذلك فى مدى سنة من وفاته (٣٤٧ ق م) . ومن الواضح أن هذا هو السبب فيما تحتويه المحاورة من فجوات وفيما تشتمل عليه من متناقضات ترجع كلها إلى وفاة أفلاطون قبل إتمام المحاورة وإن الناشر لم يحاول إزالة ما فيها من أوجه النقص . ومن الجائز أن فكرة (القوانين) قد تبادرت إلى أفلاطون سنة ٣٦١ عندما كان منهمكاً مع الملك ديونيسيس الأصغر فى دراسة المقدمات المناسبة التى يجب أن تلحق بالقوانين . هذا ما نعرفه من رسالة أفلاطون السابعة . أى أن تأليف المحاورة قد يرجع إلى السنوات العشر الأخيرة من حياته عندما كان شيخاً فوق السبعين من عمره(١) ، ولهذا نرى علائم الشيخوخة بادية فى وضوح على كثير من المحاورة . وأفلاطون فى هذه الفترة من عمره يشبه (بروسبيرو) فى تمثيلية ، « العاصفة » آخر تمثيليات شكسبير عندما حطم عصاه السحرية وأغرق كتابه فى أعماق البحر . هكذا كان شأن أفلاطون ، فقد بدأ يشعر أن الناس الذين يلعبون دورهم فى « هذا المشهد الخيالى » :

---

(١) يشير أفلاطون فى الكتاب الأول إلى غزو أثينا لجزيرة سيوس التى ثارت فى سنة ٣٦٤ ثم فى سنة ٣٦٣ . وكذلك يذكر معاملة سرقسطة لرجل اسمه (لوكرى إبيزفيراى) . وقد تكون هذه إشارة إلى حكم الطغيان الذى كان يمارسه ديونيسيس فى لوكرى عندما كان أفلاطون منفيا من سيراقيوز (٣٥٦ — ٣٤٦) . أى أن الكتاب الأول كتب بعد سنة ٣٦٣ وربما بعد سنة ٣٥٦ .

هم مادة تافهة كمادة الأحلام .

يقول أفلاطون : « ما الإنسان فى مظهره إلا دمية من صنع الله ، وهذا فى الحقيقة هو أحسن ما فيه » . لقد بدأ يشعر أن الله هو كل شيء وأن الإنسان مخلوق تافه . غير أن هذا الشعور الأعمق بالحقيقه الدينية قد اقترن بشيء من العنف وفى الكتب الأخيرة من محاورة « القوانين » نسمع من الأقوال ما ينم عن الشدة المتزايدة التى يتصف بها الناس عندما يتقدم بهم العمر .

إن أسلوب المحاورة ومادتها ينمان عن أن الكاتب كان فى سنواته الأخيرة(١) فهناك بعض الثرثرة ، وهناك نسيان متزايد كثيراً ما يؤدى إلى التكرار ، بل وإلى التناقض أحياناً . وكذلك القدرة الفنية ، فيحافظ أفلاطون على شكل الحوار ولكنه لا يحافظ على روحه . وواقع الأمر أن (القوانين) هى « مونولوج » يلقيه أثينى غريب فى حضرة رجل كريتى ورجل إسبرطى يستمعان إليه فى أناة وأدب .

ومن الصعب أن نتبين الفكرة التى يدور حولها الكتاب أو نتتبع العلاقة بين أجزائه . ولكن علينا أن نذكر فى هذا المقام أن أفلاطون كان يرى أن الحديث يجب أن يجول هنا وهناك « حسبما يتطلب النقاش » ، ولهذا لا يهتم باتباع أى مخطط منطقى واضح(٢) .

(١) يختلف أسلوب (القوانين) ومفرداتها اللغوية عن مثيلاتها فى المحاورات السابقة ، الأمر الذى أدى ببعض الكتاب إلى اعتبارها دخيلة على أفلاطون . غير أن هذا الرأى لم يصادف قبولا . وبعض الكتاب الآخرين ، مع تسليمهم بأن نواة المحاورة من عمل أفلاطون ، إلا أن إضافات كثيرة قد أدخلت عليها بعد وفاته ، ولهذا حاولوا الفصل بين الأصل والدخيل. غير أن هذه المحاولة لا لزوم لها ولا نصيب لها من النجاح .

(٢) يلاحظ فى الوقت عينه أن هناك فرقاً بين (الجمهورية) و (القوانين) . ففى المحاورة الأولى قد تتشعب الحجة وتخرج عن طريقها الأصلى ، ولكنها لا تبتعد كثيراً ، بل سرعان ما تعود إلى مجراها الأول . أما فى المحاورة الثانية فإن الحجة تجول بعيداً حتى يتنبه أفلاطون إلى هذه الحقيقة ويحاول استرجاعها بشتى الطرق . يقول أفلاطون : —

« يجب أن تستجمم الحجة بين الآن والآخر ولا يطلق لها العنان ، بل يجب أن يكبح جماحها » .

والـكتب الأربعة الأولى من هذه المحاورة هى من قبيل المقدمة ، وتشتمل على جزئين غير متصلين ، فيتناول الـكتابان الأول والثانى الغناء والرقص والخمر ومكانها فى التعليم ، ويتناول الـكتاب الثالث بصفة عامة تطور الدول التاريخى ، أما الـكتاب الرابع فإنه مقدمة للسياسة تعالج مبادئها العامة . وفى الـكتب الأربعة التالية لها يناقش أفلاطون تأليف دستور (مشتمل على نظام للتعليم والعلاقات الاجتماعية) يقوم على القانون بحيث يكون أفضل شىء بعد الدستور الذى ورد وصفه فى (الجمهورية) . أما القسم الرئيسى التالى (الـكتاب التاسع والعاشر والحادى عشر) فهو يحتوى على لائحة قانونية ، ويمكن اعتباره من بعض النواحى جوهر المحاورة . ويشتمل الـكتاب التاسع على القانون الجنائى ، والحادى عشر على القانون المدنى ، أما ما بين الاثنين وهو الـكتاب العاشر فإنه « كتاب قانون » الدين ويناقش فيه أفلاطون مبادىء المعتقدات الدينية الصحيحة ويحدد أنواع القصاص الذى يناله المنشقون على الدين . أما الـكتاب الأخير فهو الخاتمة ، وفيه يدخل أفلاطون نظماً سياسية جديدة بطريقة توحى بأنه يتدارك أفـكاراً غابت عنه قبل ذلك . ورغم أن أفلاطون يقرر أن هذه المحاورة إنما تختص بدولة أقل مرتبة من الدولة المثالية إلا أن النغمة التى يضرب عليها توحى بأنه يعود إلى مثالية (الجمهورية) . والمحاورة بوجه عام تزداد قوة خلال السياق (وإن لم يكن ذلك فى شكلها كمحاورة) ، بحيث تصبح أجزاؤها الأربعة الأخيرة لا أروع أجزائها فحسب ، بل من أروع كتابات أفلاطون كلها .

وفيها يبدو أفلاطون مقنناً ونبياً أكثر منه شاعراً وفيلسوفاً . وهو كمقنن ، لا يكتفى بتنظيم القانون اليونانى بروح تشبه روح بنتام Bentham ، بل يحاول فى مقدماته أن يوضح المبادىء الأولى التى يقوم عليها قانونه . وهو كنبي ، يسمو فى سياق الـكتاب العاشر إلى مستوى من الحجة لا يقل عن مستوى الأنبياء العبريين . وعندما نبدأ مطالعة (القوانين) قد نقول لأنفسنا : « كم تغير أفلاطون

عما كان » ، غير أننا ما إن ننتهى من القراءة حتى نقول : « لم يزل أفلاطون كما هو ، ولو كانت هذه المادة قد أتيحت له منذ ثلاثين سنة ، فما الذى لم يكن فى استطاعته أن يصنع منها؟(١) » .

ويتجلى التغير الأساسى الذى كان قد حدث فى آراء أفلاطون عندما كتب (القوانين) فى اسم المحاورة نفسه ، فهو حتى ذلك الوقت كان يؤمن بحكم مطلق يضطلع به شخص متصف بالذكاء مدرب على عمله تدريباً تاماً ، ولكنه يمارس الحكم متحرراً من القانون . ولقد كان يأمل أن يدرب مثل هذا الذكاء وفق الخطوط التى شرحها فى (الجمهورية) وسار على نهجها فى الأكاديمية ، وخيل إليه أنه قد عثر على الفرصة المواتية فى سرقسطة . هنا يستطيع أن يبين قدر الفلسفة ، وإذا ما استطاع أن يجعل من الشاب الطاغية ملكاً فيلسوفاً فإنه بذلك يمهد الطريق إلى خلاص اليونان . ولقد فشل فى سرقسطة ، غير أن الفشل لم يثبط عزيمته ، بل اتجه ببصره إلى سبيل آخر ، فإذا كان قد عجز عن تدريب حاكم فيلسوف يباشر الحكم دون قانون وبدلا من القانون ، ألا يستطيع أن يجعل من القانون نفسه شيئاً فلسفياً ويسن لائحة فلسفية تتبعها الدول جميعاً ؟ إنه بذلك أيضاً يحول الفلسفة إلى الناحية العملية ، ويحقق أعز أمنية تجول فى صدره ، وإذا كان قد فشل فى أن يجعل الفلسفة معلماً للأمراء فما زال فى مقدوره أن يجعل منها مشرعاً للدول . صحيح

---

(١) يبدو لى أن عيوب (القوانين) هى من قبيل عيوب الشكل الأدبى . ولقد كان فى مقدور أفلاطون وهو فى الخمسين من عمره أن يخرج مؤلفاً عظيماً من المادة التى صنع منها فى سن الثمانين مؤلفاً يبدو لأول وهلة عملا متوسط القوة . وإنى أتفق مع الكاتب (كنستانتين رتر) Constantine Ritter فى قوله : —

« إنى لا أتردد فى أن أصف هذه المحاورة إلى جانب (الجمهورية) بأنهما من أروع ما خلفته الثقافة اليونانية القديمة ، ومن أجمل وأعجب الكتب التى عرفتها » .

وإنى أضيف إلى ذلك أن (القوانين) تسمو عن (الجمهورية) فيما احتوته من ثروة المعرفة بالطبيعة البشرية والنظم الإنسانية ، وفى تطبيقها المفصل للمبادئ على الحياة الواقعية .

أن الفلسفة تفقد أسمى وظيفة لها (لم يتخل أفلاطون مطلقاً عن المثل الأعلى « للجمهورية » أو عن إيمانه بأن الدولة المثالية يجب أن تكون تحت الحكم الشخصى المباشر للعقل الفلسفى(١)) ، ولكن إذا أتيح للدولة أن تكون تحت حكم الفلسفة غير المباشر عن طريق لائحة غير شخصية تتضمن قانوناً فلسفياً ، فإن هذا يحقق أفضل الأوضاع بعد الأفضل . والدولة التي تدين لحكم من هذا النوع سوف تكون رغم هذا فى حاجة إلى شكل من أشكال الحكم الشخصى الذى يستطيع أن يطبق القانون ، وما دامت الدولة لا تتوافر لها ملكية فلسفية تسمو فوق كل طلاب الحكم ، فإن السبيل إلى ذلك هو المزج أو الجمع بين مختلف العناصر — الملك والشعب ، والأغنياء والفقراء — وهى العناصر التى تتطاحن للحصول على السلطة فى الدول القائمة . وهكذا نرى أن الفكرة السياسية التى سيطرت على أفلاطون فى سنواته الأخيرة هى فكرة الدولة ذات القانون وذات الدستور المختلط، وهى وسط بين المثل الأعلى والواقع : إنها دولة دون المثالية تقترب من الأحوال القائمة بحيث يسهل اندماجها فى الحياة الفعلية . ونلاحظ أيضاً أن فى هذه الفكرة رجوعاً إلى فكرة اليونانيين العامة عن سيادة قانون أساسى — وهى فكرة ثار عليها أفلاطون فترة طويلة وحاول أن يقيم العقل نفسه بدلا من القوانين .

كان هذا التغير عظيماً ، فقد قسم نظرية أفلاطون السياسية قسمين منفصلين ،

---

(١) لم يتخل أفلاطون عن المثل الأعلى ، بل فقد الأمل فى تحقيقه . غير أن (القوانين) تردد الكثير مما جاء فى (الجمهورية) فأمله فى الملوك الفلاسفة يعود إلى الظهور فى (القوانين)، إذ يقول « لا يوجد ولن يوجد سبيل أفضل أو أسرع من الحكم الفردى المطلق لإقامة الدستور » . وفى قطعة وردت فى الكتاب الخامس يتحدث أفلاطون عن شيوعية (الجمهورية) على أنها المثل الأعلى الصحيح ، كما يتحدث عن مخطط (القوانين) على أنه لا يعدو أن يكون أسوأ ما يحدث . وفى نهاية الكتاب الثانى عشر يعود ثانية إلى الأساليب التعليمية التى صورها فى الكتاب السابع من (الجمهورية) قائلا إنها الأساليب السليمة ، ويبدو أنه يرجع إلى المثل الأعلى القديم رغم كل ما قاله عن الوضع التالى للأفضل .

ففي جانب منها يوجد حارس الجمهورية غير المقيد بقانون ، وفى الجانب الآخر يوجد « حارس القانون » ، وهو « خادم » القانون ، أو قل إنه « عبد القانون » على حد وصف أفلاطون . غير أن هذا التغير قد اقترن بالاتساق ، فليس هناك تعارض بين هذا المثل الأعلى وذلك بل إن الواحد منهما يكمل الآخر . فالأول كان دائماً وما زال المثل الأعلى المطلق لأفلاطون ، أما الثانى فهو مثل أعلى ثانوى أو نسبي ؛ وهو ثانوى إذا قورن بالمثل الأعلى (للجمهورية) ، ونسبي على اعتبار أنه يلائم مقتضيات الحياة الفعلية(١).وكذلك لم يكن التغير فجائياً أو دون مبررات قوية ، فمحاورة (رجل السياسة) تظهر أفلاطون مستعداً للاعتراف بأن الوضع فى الدول القائمة يستحسن معه وجود القانون أكثر من عدم وجوده ، ومستعداً للتسليم بقيمة الجمع بين العناصر المختلفة للمجتمع فى التعليم وفى الحياة الاجتماعية وفى الحكم . وفى محاورتى (رجل السياسة) و (القوانين) على السواء يلجأ أفلاطون إلى الاستعارة المستمدة من فن صانع النسيج الذى يربط اللحمة بالسدى . ولقد ساعدت مجريات التاريخ فى سرقسطة ، وهى أقوى مؤثرات الحياة الفعلية أثراً فى تطور نظرية أفلاطون السياسة ، على إكمال التغير الذى كان وشيك الحدوث ، كما يتضح من محاورة (رجل السياسة) . ولقد رأينا ، عند وصف حياة أفلاطون ، أنه كان يرقب فى قلق ما نشأ فى سرقسطة من مصاعب ومنازعات بعد أن طرد « ديون » الملك ديونيسيس .

وإذا كانت تجربته مع ديونيسيس قد دفعت بمثله الأعلى المطلق إلى المقام الخلفى

---

(١) كان لأرسطو أيضاً نوعان من المثل الأعلى . فالدولة المثالية التى وصفها فى الكتابين السابع والثامن من (السياسة) تقابل فى مقصدها « جمهورية » أفلاطون [ولو أن الكثير من تفاصيلها لها نظائرها فى « القوانين » ، وهذا دليل على اتزان المثل الأعلى عند أرسطو] . والدستور المختلط الذى ذكره فى الكتاب الرابع يقابل الدولة المختلطة التى ذكرها أفلاطون فى « القوانين » .

فإن المتاعب التى قابلها أصدقاؤه بعد سقوط ديونيسيس هى التى دفعت بفكرته الثانوية إلى المقدمة ، وفى مقدورنا أن نتبين من رسائل أفلاطون كيف أن أفكاره بدأت تتحول نحو قيمة الدستور المختلط ولائحة القانون غير المتحيز .

ويجب ألا ننسى أيضاً ، عند ما نحاول تتبع تكوين (القوانين) ، أن أكاديمية أفلاطون هى التى أرضعت الشارعين ، ولا بد أنها كانت من بعض الوجوه مدرسة للقانون . والقواعد التفصيلية للقانون المدنى والقانون الجنائى الواردة فى الكتب الأربعة الأخيرة — وهي تشريعات قائمة على القانون اليونانى وخاصة قانون أثينا — تدل على دراسة فنية منظمة لعلم القانون اليونانى . وهناك فكرة عامة جارية تنسب الفن والفلسفة لليونانيين وتنسب الحكم وعلم القانون إلى الرومان ، وهذا التعميم لا يعطى عبقرية اليونانيين حقها . إن أغلب القانون اليونانى قد اندثر (١)، وعندما أصبحت روما سيدة الدول القائمة فى حوض البحر الأبيض أصبح القانون الرومانى شيئاً فشيئاً قانون هذا الجزء من الدنيا ، ولهذا بقى القانون الرومانى . غير أن القانون الرومانى شأنه شأن الأدب والفن الرومانى هو هبة من اليونانيين إلى حد كبير . وليست المسألة مجرد فكرة الرواقيين عن قانون طبيعى مشترك وتأثيرها على القانون الطبيعى كما وصفه الرومان ، بل المسألة هى ما تدين به روما منذ القرن الخامس إلى القانون القائم فى اليونان . فالقانون والتشريع كان لهما مقامهما الكبير فى اليونان منذ عصر المشرعين (حوالى سنة ٦٠٠) فصاعدا . لقد كان

---

(١) كانت قوانين سولون لا تزال معروفة ، وموضع الدراسة والتعليق فى عصر تيبريس . وفى خمسين السنة الأخيرة أدت الاكتشافات الأركيولوجية وبحوث الدارسين فى هذه الاكتشافات إلى إعادة النظر فى موضوع القانون اليونانى . ففى سنة ١٨٨٤ اكتشفت قوانين « جورتين » وهى قانون كريتى يتناول شئون الأسرة ويعود بعضه إلى القرن السابع. وقد ساعد هذا الكشف على إثبات حقيقة القانون اليونانى وكذلك يساعد علم دراسة أوراق البردى على إضافة الكثير إلى ما لدينا من معرفة بهذا الموضوع ويحاول العلماء الفرنسيون والألمان جادين إعادة الكشف عن علم القانون اليونانى بما توصلوا إليه من حقائق.

هناك تشريع منتظم ، يشبه قوانين نابوليون ، فى الدول القديمة أحياناً وفى المستعمرات فى أغلب الأحيان ، فعند تأسيس إحدى المستعمرات كانت الدولة التى تؤسس المستعمرة تعين أحد الشارعين أو لجنة تشريعية لوضع دستور ولائحة قوانين ، أو أن المستعمرين أنفسهم كانوا يتولون هذا التعيين . وهذا بحذافيره هو ما يتحدث عنه أفلاطون فى محاورة « القوانين » . فهو يتخيل أن مدينة « كنوسوس » على وشك تأسيس مستعمرة ، ثم يرسم الخطوط التى يتبعها الشرع فى هذه المستعمرة(١) .

وفى هذه الحالة الخيالية ، كما فى الحياة الفعلية نرى وضع الدستور مصاحباً لوضع القانون ، وهذا يبرز لنا فكرة معينة . إن التفكير السياسى لفلاسفة اليونان عن أفضل الدساتير لم يكن مجرد تفكير سياسى بل كان تفكيراً قانونياً ، فهم ينشدون قانوناً مثالياً فى نفس الوقت الذى ينشدون فيه دولة مثالية . وحتى هذا الوقت لم يكن هناك فرق بين علم السياسة وعلم التشريع . ومادام الأمر هكذا فإن اليونانيين الذين أرسوا قواعد التفكير السياسى قد وضعوا مع هذه العملية نظرية القانون .

---

(١) يشرح أفلاطون فى (الجمهورية) علاجا جذرياً للدول القديمة ، ولكنه فى (القوانين) يقترح دستوراً معتدلا ومحافظا للدولة الجديدة . وهو بهذا يقوم بدور المشرع لمستعمرة جديدة شأنه شأن الكثيرين من اليونانيين قبله . وهو لا يحاول أن يقلب الأوضاع فى الدول القائمة بتحويل حكامها إلى فلاسفة وبتحويل حياتها الاجتماعية إلى نظام شيوعى . وبهذا المعنى تعتبر (القوانين) أقل مرتبة من (الجمهورية) . إنها أقل طموحاً لأنها لا تحاول تشكيل مادة قديمة صعبة المراس ، بل تحاول صياغة أحوال جديدة لينة سهلة التشكل ، فيبدأ بدولة لا رواسب فيها ولا مصاعب تسببها المصالح المكتسبة . لقد كان « بنتام » أكثر طموحاً من أفلاطون فأقدم على التشريع لمجتمعات قديمة .

ضبط النفس هو مبدأ « القوانين »

لنبدأ الحديث بمقدمة كما بدأ أفلاطون ، ولنجعل مقدمتنا هذه تشتمل ، مثلما اشتملت مقدمته ، على بيان المبادىء التى تقوم عليها قوانين ودستور الدولة التى نصفها . ويمكن تلخيص هذه المبادىء فى جملة واحدة قالها أفلاطون : « عندما يسن الشارع قوانين فإنه لا ينظر إلى جانب واحد من الفضيلة بل إلى الفضيلة كلها » . إن وجود الدولة وقوانين الدولة هى أمور لا بد منها لتحقيق الرقى الأخلاقى للمواطنين، لا من ناحية واحدة فحسب بل من جميع النواحى . وذلك « لأننا لا نستطيع أن نفرض أن أولئك الذين لا يعرفون شيئاً عن جماع قيمة الحياة المدنية قد بلغوا مرتبة الفضيلة المكتملة » على حد قول أفلاطون . ولهذا يجب أن يبدأ الشارع بفكرة واضحة عن الفضيلة .

ولقد رأينا أن أفلاطون فى (الجمهورية) يجعل من الفضيلة والعدالة شيئاً واحداً تقريباً . والعدالة تعنى فى نظره التفريق الوظيفى ، ولهذا فرق فى هذه المحاورة بين الوظائف تفريقاً صارماً بحيث يقتصر العضو السياسى على وظيفته السياسية ويفقد كل الحقوق الاجتماعية ، ويقتصر العضو الاجتماعى أو الاقتصادى على وظائفه الاقتصادية ويفقد كل الحقوق السياسية . فهناك حراس لا يملكون شيئاً وليس لهم أسر ولكنهم يحتكرون الحكم احتكاراً كاملاً ، وهناك فلاحون لهم ممتلكات ويعيشون فى أسرات ، ولكن ليس لهم صوت أو رقابة من أى نوع على الحكومة . ويذكر أفلاطون فى « الجمهورية » أن الفضيلة التى تلازم العدالة وتسير إلى جانبها هى فضيلة ضبط النفس أو الاعتدال (وهى الفضيلة الوحيدة التى يذكرها مع الحكمة والشجاعة) ، وضبط النفس يعنى خضوع الشهوة لسيطرة القوة العاقلة ، ولهذا يعتبرها أفلاطون فى « الجمهورية » فضيلة يترتب عليها خضوع اختيارى من جانب الطبقات المنتجة التى تمثل الشهوة إلى الطبقة الحاكمة التى تعبر عن القوة العاقلة . ولهذا فإن ضبط النفس ، كما أنه حلقة اتصال بين عنصر الشهوة وعنصر القوة العاقلة فى النفس الفردية ، فهو

على النحو نفسه حلقة اتصال بين الأجهزة الاجتماعية والأجهزة السياسية فى الدولة ، وهو الذى يحدث تناسقاً بين العناصر المختلفة ويربط لحمة الطبيعة البشرية بسداها . هذه هى الفضيلة التى تصبح محور (القوانين) بدلا من العدالة ، ويصبح مثل أفلاطون الأعلى هو اتحاد متناسق بين العناصر المختلفة (وهو رأى ظهرت بوادره فى محاورة « رجل السياسة ») أكثر منه تفريقاً للوحدة إلى وظائف خاصة . وهكذا نرى أن أفلاطون بعد أن كان فى « الجمهورية » يخضع ضبط النفس وكل الفضائل الأخرى إلى العدالة ، فإنه فى « القوانين » يتوج ضبط النفس فوق كل الفضائل الأخرى ويجعلها مكملة لها ، بما فى ذلك فضيلة العدالة .

وأول كل شىء أن الحكمة تعتمد على ضبط النفس ، وهى لا تستطيع أن تؤدى عملها ، سواء فى عقولنا أو فى الدولة ، إلا إذا وجد التناسق ، والتناسق وليد ضبط النفس ، ولهذا نستطيع القول إن الحكمة ، وهى الملازمة للتناسق هى أيضاً وليدة ضبط النفس ، وما دامت الحكمة متصلة هذا الاتصال بالتناسق ومعتمدة هذا الاعتماد على ضبط النفس ، فإننا نتوقع ، بل وسوف نجد ، أن أفلاطون لا يصر فى «القوانين» على أن تكون السيطرة للحكمة دون أى شىء آخر ، ولا يحاول أن يجعل الملوك الفلاسفة أصحاب العرش . غير أن فضيلة الحكمة ليست وحدها التى تعتمد على ضبط النفس ، بل تشاركها فى ذلك فضيلتا الشجاعة والعدالة ، ولا توجد فضيلة فاضلة إلا إذا اقترنت بضبط النفس أولا : أى أن ضبط النفس هو الشرط السابق ، أو قل إنه التكملة اللازمة ، للحكمة والشجاعة والعدالة على السواء . كما أنه ليس تاج الفضائل كلها فحسب بل هو جوهر الحرية لأنه اتساق حر بين الشهوة والقوة العاقلة ، ويترتب عليه أن إرادة الإنسان السديدة هى التى تتولى التوجيه الذاتى توجيهاً حراً . ولا يكون الإنسان عاملاً حراً إلا إذا اختار اختياراً رشيداً بدافع من ضبط النفس ذلك السبيل الذى تؤكد له قوته العاقلة أنه سبيل قويم . أما إذا « سار على هواه »

وفقد السيطرة على شهواته فإنه يقع فريسة للجانب الأسوأ من نفسه ويفقد أكبر قسط من حريته(١) .

ويترتب على هذه النتائج أن الشارع الذى ينسق قوانينه بحيث يخلق فى الدولة فضيلة ضبط النفس الكاملة ، يحقق ثلاثة أهداف فى هدف واحد ، وهذه الأهداف كما يقول أفلاطون هى « أن يجعل المدينة التى يشرع لها حرة وموحدة فى ذاتها ومتمتعة بالفهم » . مثل هذه المدينة تختلف عن مدينة (الجمهورية) . فضبط النفس لا يفترض تفريقاً وظيفياً مطلقاً ، ولهذا فإن الحكام فى محاورة (القوانين) ، شأنهم شأن المحكومين ، يتمتعون بحقوق سياسية وحقوق اجتماعية ، ويكون للحاكم أسرته وممتلكاته الخاصة . وفى هذه المحاورة يتخلى أفلاطون عن الشيوعية ولو أنه يحتفظ بنظام الموائد المشتركة ، ويعطى للمحكومين حقهم فى انتخاب الحكام وصوتاً فى هذه العملية . مثل هذه الدولة لا تتمتع بالوحدة المنبعثة من تعاون العناصر المختلفة التى يسهم كل منها بوظيفته الخاصة فى حياة الكل ، ولكنها مع ذلك تتمتع بوحدة التعاطف لأن ضبط النفس يتخلل أرجاءها ، وما دام ضبط النفس يخلق التعاطف فإنه يوجدنا فى جو مختلف عن جو (الجمهورية) . وهو جو أقل كمالا ولكنه أكثر إنسانية ، وأقل لمعاناً ولكنه أيضا أكثر دفئاً .

السلم والحرب

إذا كان ضبط النفس هو تاج الفضائل ومكملها ، وإذا كان من الضرورى أن

---

(١) حرية الفرد هى أن يكون كيانه كله حر التصرف وفق الإرادة الحرة لأحسن جزء من هذا الكيان . والحرية فى الدولة هى أن تكون الدولة كلها حرة التصرف وفق الإرادة الحرة لأحسن ممثليها .

يقول منتسكيو فى (روح القوانين) :

« إن الحرية ليست إلا القدرة على عمل ما يجب على الإنسان أن يريد ، وألا يكون مرغماً على عمل ما يجب عليه ألا يريد » .

تقوم الدولة عليه ، فإنه يترتب على ذلك أن الدولة التى تستند إلى أية فضيلة أخرى ، وإلى تلك الفضيلة فقط هى دولة خاطئة بطبيعتها . أى أن الدولة التى يكون أساسها فضيلة الشجاعة وتشن الحرب على غيرها هى دولة منحرفة . وهذه نقطة يعرض لها الأثينى الغريب فى حديثه مع الرجل الإسبرطى والرجل الكريتى كما جاء فى محاورة « القوانين » وتدفعه إلى توجيه الاتهام ضد دولتى إسبرطة وكريت الحربيتين . وهى أيضاً من النقاط التى كان يرغب أفلاطون فى إثارتها مدفوعاً بمجريات التاريخ الفعلية. فرغم أن إسبرطة كانت دولة مقاتلة إلا أنها انهزمت أمام دولة طيبة فى موقعة مانتينيا Mantinea سنة ٣٦٢، وبهذا فقدت الدولة المحاربة سمعتها وبدأ عصر من النقد لها ، عبر عنه أفلاطون فى « القوانين » كما عبر عنه أرسطو فى « السياسة »(١) . ولم يكن مصير إسبرطة هو النذير الوحيد ضد مبدأ العسكرية ، ففى صقلية أيضاً أثبت الطغيان الحربى لأمراء سرقسطة أنه هادم للحرية . وعندما كان أفلاطون يكتب «القوانين» ، كانت الحرب المقدسة فى اليونان « تبين قدرة فرق الجنود المرتزقة والطابع الذى

---

(١) وجه أفلاطون نقداً ضمنيا إلى دستور إسبرطة فى سياق الكتاب الثامن من « الجمهورية » التى كتبت إبان عصر الإمبراطورية الإسبرطية . ولكنه مع هذا سار على نهج إسبرطة إلى حد ما فى نظامه الشيوعى وفى مؤازرته لنظام تطبقه الدولة فى تدريب الشبان . غير أن أفلاطون فى (القوانين) يعكس الوضع . فهو ينقد التدريب الإسبرطى ولكنه يعتبر الدستور الإسبرطى نموذجاً يحتذى . ويقول أفلاطون فى (القوانين) إن إسبرطة دولة محاربة فقط توجه جهودها نحو فضيلة الشجاعة دون غيرها ، ومع ذلك فهى لم تبلغ الكمال حتى فى ممارسة هذه الفضيلة . بينما نظامها فى التدريب الحربى ، وهو الذى يفصل الشبان عن الاختلاط الاجتماعى العام ويجمعهم سوياً فى معسكر يعيشون فيه دائماً ، هذا النظام يؤدى إلى رذيلة غير طبيعية يحكم عليها أفلاطون فى عنف يختلف عن موقفه منها فى (الجمهورية) . غير أنه يصف الدستور الإسبرطى بأنه معتدل ومختلط ، حتى إذا كان هدف الدولة وطابعها خطأ ، ويقول إنه مزيج من عناصر مختلفة بحيث يصعب تحديد ما إذا كان الحكم استبدادياً أو ملكياً أو أرستقراطياً أو ديموقراطياً ، ولهذا فهو دستور حقيقى أصيل (يختلف عن أغلب الدساتير التى لا تمثل إلا سيطرة طائفة واحدة) .

تتميز به ، وهى فرق أدانها أفلاطون فى « الجمهورية » كما أدانها ما كيافللى فى كتاب « الأمير » لأسباب أخرى . وفى هذه الأثناء كانت قوة مقدونيا الحربية تتقدم فى بطء وعزم من الشمال صوب الجنوب . وفى سنة ٣٥٩ اعتلى فيليب العرش ، وما وافت سنة ٣٥٧ حتى كانت الحرب قد اشتعلت بينه وبين أثينا . وفى سنة ٣٥١ ألقى « ديموسيثنيز » خطابه الأول ضد فيليب ملك مقدونيا . ومن الجائز أن أفلاطون قد أبصر دلائل الزمن فنادى فى الكتاب الأول من « القوانين » بأن السلام يجب أن يكون له المقام الأعلى ، ووجه النقد إلى ذلك الطراز من الدولة الذى يستهدف الحرب كما فعلت إسبرطة . وكانت كلماته تحمل نغمة جديدة وتطبيقاً جديداً ، فهو يقول :

« إن صاحب الروح العسكرية لا يرى فى كلمة السلام إلا لفظاً ، وكل دولة فى واقع الأمر هى فى حالة حرب دائمة مع كل دولة أخرى ، حرب لا يسبقها أى إعلان ، ولكنها حرب لا تنتهى » . وهكذا يضحى بالسلام فى سبيل الحرب بدلا من أن يضحى الحرب فى سبيل السلام ، ويعيش الناس فى سلام مسلح يوجهون فيه كل نظمهم إلى إحراز النصر وإلى الاستيلاء على « كل ما يملك المهزوم من طيبات » ، يوم تجىء الحرب فى نهاية الأمر . مثل هذه السياسة يقول عنها أفلاطون إنها قد تخلق فضيلة الشجاعة دون غيرها ، غير أن الشجاعة فضيلة عرجاء إذا لم تستند إلى فضيلة ضبط النفس . ومع أن الناس إذا تمرسوا على الشجاعة قد يرتفعون فوق مستوى الألم ، إلا أنهم سوف يصبحون عبيداً لمغريات اللذة التى لم يتعلموا طريقة إخضاعها (كما فعل الإسبرطيون دائماً) . والحقيقة أن هناك حروباً يجب أن تدور داخل الدولة تتطلب الشجاعة الحقة المنبثقة من ضبط النفس كما تتطلب الحكمة والعدالة .

هناك صراع دفين بين الشر والخير ، ولا تتجلى الشجاعة الصحيحة ، شأنها شأن الفضيلة بأجمعها ، إلا فى ذلك الكفاح الداخلى الذى يتقابل فيه التعليم مع الجهل وتتصارع فيه العدالة الاجتماعية مع الظلم الاجتماعى . إن واجب كل دولة أن

تنظر إلى ما فى داخلها لا إلى ما يقع خارج حدودها(١) ، ويجب ألا تسعى فى هذه الحرب الداخلية إلى النصر والتحطيم ، بل إلى السلام النهائى والتوفيق الدائم بخلق التناسق المنبعث من الاعتدال وضبط النفس . إن الدولة العسكرية ، إذا ما استمعت إلى كلمات أفلاطون ، فإنها سوف تنبذ توجيه حياتها إلى الخارج وتتخلى عن فضيلتها ذات الجانب الواحد ، وعن آمالها فى الغزو والتحطيم وعن كل فلسفتها القائمة على « حالة الحــــرب الطبيعية » . ثم تتجه إلى أرض المعركة القائمة داخل حدودها فتتعلم فلسفة السلام وتنظم سياستها الداخلية على مبدأ ضبط النفس ، وبذلك تحقق ذلك التناسق والتوفيق بين العناصر المختلفة الذى لاينبعث إلا من ضبط النفس .

إن الحرب على أية حال هى مرض من الأمراض التى تصيب الدولة ، والدولة التى تأخذ بسياسة الحرب إنما تدل بعملها هذا على أنها دولة عرجاء غير كاملة . يقول أفلاطون : لا يستطيع إنسان أن يكون فى مأمن كامل من الخطأ إلا إذا بلغ مرتبة الصلاح الكامل ، وفى مقدور الدول أن تتصف بالصفة نفسها ، فتتمتع بالسلام إذا كانت صالحة ، وتتعرض للحرب الداخلية والخارجية إذا كانت دولا شريرة »(٢) .

وبما أن الحرب فى مبدئها تنبعث من النقص والشر ، فإنها أيضاً طوال اشتعالها

---

(١) من النقاط التى أثارها م . أيزنمان M.Eisenmann أن دولة « النمسا والمجر » كانت دائمة التطلع إلى الخارج وتتبع سياسة التوسع الخارجى مخضعة سياستها الداخلية إلى ما يقتضيه هذا التوجيه الخارجى لجهودها . ويقرر أن هذا لا يعنى إلا قلب الوضع الصحيح للتطور الذى يجب أن يسير من الداخـــل أولا متجها إلى الخارج . (أنظر مؤلفه « Le Campromis »)

(٢) المبدأ الذى يقترحه أفلاطون هنا هوالذى يطبقه ت . ه . جرين فى كتابه « مبادىء الالتزام السياسى » ، وفيه يقول : « ليست الدولة بوصف كونها دولة هى التى لا تحقق هدفها وتحتاج إلى الدفاع عن مصالحها بأعمال العنف التى تضر بغيرها ، بل إن هذ لا يصدق إلا على بعض الدول . إن نظام أوربا الحربى ليس بالشىء الذى يجب أن يصاحب العلاقات بين الدول المستقلة ، بل إنه ناشىء من أن تنظيم الحياة داخل الدولة حتى مع ضم الشعوب التى أرادتها إلى دائرة نفوذها هو تنظيم ناقص » .

لا تجلب الخير . هكذا يرى أفلاطون ، ثم يستطرد قائلا إن الناس قد تتحدث عن دروس الحرب أو لعبة الحرب الكبرى ، ولكن الحقيقة هى أن الحرب لا تنطوى على شىء له قيمته مما يتعلمه الإنسان أو يدخل إلى نفسه السرور ، كما أنها لم تكن ولن تكون كذلك فى يوم من الأيام . غير أننا يجب ألا نستخلص من هذا التحليل ـ وهو فى واقع الأمر تحليل لطبيعة الحرب العدائية ـ أن أفلاطون كان من أنصار الهدوء السياسى ، أو ممن يؤمنون بالمهادنة . صحيح أن أرسطو (الذى يعتبر نقده للقوانين نقداً سطحياً ناقصاً بعض الشىء) يتهم أفلاطون بإغفال العلاقات الخارجية لدولته ، وينتقد قوله إن المدينة المركزية فى الدولة يجب ألا يكون لها حصون بل يجب أن يكون الدفاع عنها فى خنادق محفورة . غير أن أفلاطون فى واقع الأمر لم يفته أن يدبر أمر الدفاع عن دولته ومدينتها المركزية ، بل كان حريصاً على ذلك إلى حد كبير ، وهو يقرر أن مدينته إذا كانت خالية من الأسوار ، فسبب ذلك أن المدينة المحاطة بالأسوار تشجع الناس على إهمال الدفاع عن حدودهم(١) ، ولهذا ينص على أن حدود دولته يجب أن تحاط بالخنادق المحصنة . وهو لا يكتفى بذلك بل يتطلب من الناس أن ينخرطوا فى خدمة الحرس الوطنى ويجعل حق التصويت فى الانتخابات المدنية وقفاً على أداء هذه الخدمة .

وهو يحتم على المواطنين جميعاً ، رجالا ونساء أن يمارسوا التدريب الميدانى مرة فى الشهر على الأقل . وفى هذا الصدد يقول أفلاطون إن الرجال يتدربون علي

(١) حدث ذات مرة أن أحد أمراء البحر الإنجليز نصح أبناء الشعب أن يضعوا ثقتهم فى البحرية ويخلدون إلى النوم . وهذا تماماً هو ما يريد أفلاطون أن يتحاشاه ، وهذا هو السبب فى أنه يريد أن يكون الدفاع عن المدينة فى الخنادق لا على قمم الأسوار ، لأن الأسوار ، كما يقول ، « تشجع الناس على أن يتصوروا أن السبيل الى الأمان هو التحصن وراء الأسوار والأبواب والإخلاد إلى النوم ، على حين أن الأمان لا يجىء إلا باليقظة والحراسة المستمرة داخل المدينة ليلا ونهاراً » .

المباريات الرياضية ، « فهل يكون المحاربون أقل تدريباً على الحرب ، وهى أعظم المباريات التى تتعرض فيها الحياة والأطفال والبضائع والدولة كلها(١) للخطر ؟ » ولهذا فإنه فى « القوانين » يعترف بالحرب اعترافاً واضحاً ، على شرط أن يكون القصد منها حماية الوطن ، وفى الفصول الافتتاحية من الكتاب الأخير ، فى قطعة يدينها أحد كتاب الألمان لما فيها من روح عسكرية(٢) ، يضع أفلاطون قواعد صارمة للنظام العسكرى ، وبعد أن يقرر عقوبات على المتمارضين يخصص «للبطولة» تاجاً من الزيتون البرى يقدمه الفائز به إلى معبد أى إله من آلهة الحرب .

طبيعة القانون

هذه هى فكرة أفلاطون فى « القوانين » عما يجب أن تكون عليه الدولة وعما يجب أن تبتعد عنه ، وعن الأخطاء التى يجب عليها أن تتجنبها والمثل الأعلى الذى ينبغى عليها أن تنشده ، والذى يهدف القانون إلى التعبير عنه . ولقد قال أفلاطون الكثير عن طبيعة القانون وعن ضرورته ونشأته ومدى سيادته. وهذا الكثير الذى قاله يتصف بالحكمة العميقة ، والحقيقة أن فى استطاعة الكاتب أن يكتب رسالة فى روح القانون عن النصوص الواردة فى محاورة « القوانين » .

ولقد أورد أفلاطون فى الجزء التاسع قطعة رائعة عن ضرورة القانون هى من حيث الشكل مقدمة لقانون توقيع العقوبات وفيها يقول إن القانون هو الحضارة ،

---

(١) من رأى أفلاطون أن يستغنى عن المباريات الرياضية التى لا تتخذ صبغة عسكرية ، ويقيم ميادين التدريب بدلا من ملاعب الكرة .

(٢) يقول « كومبرز » (وهو أستاذ من فينا) فى كتابه « مفكرو اليونان » ص ٢٦٢ إن هذه الإدانة تدعو إلى العجب لأنها قائمة على التسرع فى قراءة النص وعلى خطأ فى فهمه ، إذ يقول أفلاطون إنه فيما يختص بالخدمة العسكرية يجب مراعاة أشد أنواع النظام حزماً وقت السلم ووقت الحرب على السواء . والذى يفهمه « كومبرز » من هذا « أن النظام العسكرى هو نموذج تحتذيه الحياة المدنية بأكملها » .

إنه الكسب الذى اشتراه الناس فى بطء خلال أجيال حاولوا فيها أن يرتفعوا بأنفسهم فوق مستوى السوائم ، إنه الشىء الذى تتميز به الإنسانية . وهو بالنسبة لنا شىء ضرورى لسببين : أولهما أن عقولنا الفردية لا تستطيع فى حد ذاتها أن تتبين أفضل الأمور للحياة الاجتماعية ، وثانيهما أنه حتى إذا أتيح لها هذا الفهم فإن إراداتنا الفردية ليس فى مقدورها دائماً أو ليست راغبة فى كل وقت أن تسعى وراء الأفضل. لهذا نحتاج إلى القانون لكى نبلور الخير أو قل نعجل بالخير الذى تتلمس ضمائرنا الطريق إليه دون هداية . والخير الذى نسعى إليه هو خير عام مشترك ، ولأنه بهذا الوصف فإنه يربطنا جميعاً فى مجتمع حتى نسعى اليه سعياً مشتركاً . وفى هذا المجتمع الذى يتحد أفراده فى السعى وراء الخير المشترك ، بل وفى مثل هذا المجتمع دون غيره يستطيع كل فرد أن يحقق الخير لحياته الخاصة . ومن الصعب على الناس أن يتبينوا هـــذه الحقائق أو أن يفهموا أن الخير المشترك هو الشرط السابق لأى خير فردى ، وهذا هو السبب فى أن فن التشريع الصحيح الذى يصنع الحضارة أكثر مما تصنعها أية أدوات أو أية فنون أخرى ، هو ضرورة لازمة للحياة البشرية . ثم إننا نحتاج إلى القانون وإلى تنفيذه تنفيذاً علنياً لكى نوجد من ذلك حافزاً يحرك إرادتنا البطيئة المتخلفة. وإذا لم يكن هناك تنظيم لرأى عام مستند إلى قوة مشتركة فإن الناس سوف يسعون دائماً إلى تكوين مصلحة خاصـــة يعتبرونها قاعدة وقانوناً ، ويندفعون إلى المنافسة الأنانية فى سبيل نفعهم الخاص حتى إذا كانت عقولهم واعية للخير المشترك . صحيح أنه إذا شاءت نعمة الله أن يقوم بين الناس رجل هيأته الطبيعة لتبين الخير وأودعت فيه قوة ذاتية تدفعه إلى السعى وراءه ، فإن مثل هذا الرجل لا يكون فى حاجة إلى الاسترشاد بالقوانين ، وصحيح كذلك أنه لا يوجد قانون أو نظام أسمى من الحكمة ، وأن العقـــل الأصيل المنطلق هو بطبيعته الذى يسيطر على غيره ولا يخضع لأحد ، كل هذا صحيح، غير أن وجود مثل هذا الرجل حلم من الأحـــلام ، حلم بوجود إله يحل بين الناس . إن مثل هذا العقل شىء مستحيل ، أو قل إنه فى

أحسن الفروض شئ نادر . لهذا يجب أن نقبل القانون والنظام مسلمين رغم هذا القبول بأنهما شئ يلى فى مرتبته الشئ الأفضل ، وبأن القانون يضع قواعد تطبق تطبيقاً عاماً ولكنه لا يستطيع أن يدبر لكل الحالات أو لكل الحاجات (كما يستطيع السيد المتحرر أن يفعل) .

ولكن إذا لم يكن القانون عقلاً حراً ، فهو المعبر عن العقل أو القوة العاقلة ، وإذا لم يدبر لكل الحالات فإنه يكاد أن يكون شامل المدى . وفى أكثر من موضع يقرن أفلاطون بين كلمة « القانون » وكلمة « العقل » ، وبهذا يعنى أن الواحدة مشتقة من الآخرى ، وبما أن الكلمة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالشىء الذى تدل عليه فإن هذا الاشتقاق له دلالته الكبيرة . .إن الناس دميات تجذبهم حبائل الرغبات الكثيرة فى اتجاهات مضادة ، غير أن «القوة العاقلة حبل ذهبى مقدس نسميه القانون العام من واجبنا أن نمسك به دائماً ولا نتخلى عنه مطلقاً » وبما أن القانون والقوة العاقلة شىء واحد فإنه يشمل الحياة كلها .

إنه ينظم النسل ويرتب شئون الزواج ، بل إنه يضع القواعد فيما يختص بالموت ذاته لأن الأموات أنفسهم يجب أن نواريهم الثرى وفق القانون . وهو يتناول كل ما فى الحياة من غضب ومحبة ، ويضع لشتى الأمور خطوطاً تحددها ويعلم الناس أن يلتزموا هذه الخطوط التى تحدد الصواب والخطأ فى كل ما ينشأ عن اتصال الناس ببعضهم بعضاً ، وذلك بما يمنحه للمطيعين من شرف وبما يصم به العصاة من عار . . وكما أن القانون يشرف على كل جوانب حياة الإنسان ويتناول كل ناحية تميل إليها طبيعته فإنه إلى جانب ذلك يعالج كل المصالح المادية ، فهو ينظم الملكية وكل ما ينشأ عنها من علاقة بين الإنسان والإنسان . صحيح أن هناك أموراً لابد من أن يمسك القانون المكتوب عن ذكرها ، وهى أمور صغيرة تتعلق بالحياة العائلية الخاصة ولا تظهر للناس دائماً ، أمور إذا أدخلت فى نطاق القانون فإنها تهدمه ، لأن الناس

فيما يتعلق بمثل هذه الأمور الصغيرة سرعان ما تتكون لديهم عادة خرق القانون . ومع ذلك ففي هذا المجال أيضاً يجد القانون منفذاً في صورة العرف غير المسطور والتقاليد التي ورثها الناس عن أجدادهم . والعرف هو الملاط الذي يملأ ثغرات القانون ، أو قل إنه كالدعامة التي يستخدمها البناء ، يكمل كيان القانون ويدعمه ، وبدونه يتهاوى القانون وينهار . وإذا كان الهم الأول للشارع هو القانون إلا أنه لا يستطيع إغفال العادات والعرف وأساليب السلوك ، فكلها أشياء مرتبطة بالقانون والقانون مرتبط بها ، ويجب « ألا نعجب إذا رأينا الكثير من الأشياء التافهة التي تعتبر من قبيل العرف والعادات مندفعة إلى نطاق حياتنا لتطيل ذراع القوانين » . والحقيقة أن الكثير يتوقف على دور القضاء التي تطبق القانون . فإذا كان للدولة محاكم فاضلة فإنها تستطيع استخدام حكمتها وسدادها في الحكم على الكثير من الأشياء . أما إذا كانت سيئة — وهنا يشير أفلاطون إشارة واضحة إلى محاكم الشعب كتلك التي كانت في أثينا — « فإن الشارع ينبغي عليه أن يبين في صراحة موقف القانون من كل حالة(١) » .

وكذلك يتحدث أفلاطون كثيراً عن نشأة القانون وصنعه . والغرض الذي تقوم عليه المحاورة كلها هو أن صنع القانون من شأن الشارع . وفي قطعة تتناول نشأة المجتمعات الباكرة يقول أفلاطون إن الصراع بين عادات القبائل المختلفة عندما استقر بها المقام مع بعضها بعضاً نشأت عنه الحاجة إلى شارع يقارن بين العادات المختلفة محاولا انتقاء أفضلها كي يأخذ الناس بها . وهذا قول سليم لأن الكثير من الأمثلة المستقاة من التاريخ تدل على أن وضع مجموعة من القوانين كثيراً ما كان الباعث عليه استيطان شعوب لها عادات مختلفة في إقليم واحد(٢) . وفي قطعة

---

(١) يتحدث أفلاطون عن اختصاص المحاكم في تقرير العقوبات .

(٢) مثل هذا أن قوانين (ألفرد Alfred) تقترن باستيطان الدانيماركيين في إنجلترا ص ١١ من كتاب « القانون والسياسة في العصور الوسطى » تأليف جنكز Jenks .

أخرى تتناول الشروط الضرورية التي يجب أن تسبق تأسيس إحدى المستعمرات ، يبدى أفلاطون شكه فى قدرة الشارع ، إذ يقول إن الشارع قد لا يسن القوانين مطلقاً وإن كل قوانيننا هى من وضع الصدفة والطبيعة ، فنتائج الحرب وتأثير الظروف الاقتصادية إلى جانب الأوبئة والمجاعات يبدو أنها هى التى تشرع لنا القوانين . ولكنه يرى أن هناك رأياً آخر أفضل من هذا الرأى .

إن الله هو الذى يحكم كل شىء ، وفى نطاق الشئون الإنسانية يوجد مجال لتعاون الحظ مع الصدفة ، وفيه أيضاً يلعب الفن دوره . غير أن فن الشارع ، شأنه شأن سائر الفنون كلها يحتاج إلى الحظ والصدفة ، يحتاج إلى نظام اجتماعى يستطيع أن ينطلق فيه بحريته ، ويحتاج إلى قوة سياسية تجعل لما يخلقه الفن أثراً سريعاً وجذوراً ثابتة . إن قوانين نابوليون قد زرعت فى أرض كانت الثورة الفرنسية قد حفرتها وحرثتها ، ثم جاءت قوة نابوليون فآوتها وحمتها . بشىء من هذا المعنى ومن وجهة نظر مماثلة يود أفلاطون أن يتفق اليوم الذى يجىء فيه الشارع مع اليوم الذى يجىء فيه الحاكم المطلق الشاب الذى يستطيع بقوته وبالمثل الذى يضعه للناس أن يحقق إلتقاء الفن مع الحظ والصدفة .

وسيادة القانون ، إذا ما أتيح لدولة أن تكون لها لائحة قوانين ، هى مبدأ من المبادىء الأساسية التى أوردها أفلاطون فى محاورة « القوانين » . إن الدولة ذات القانون يجب أن تكون عكس الدول القائمة فى اليونان ، وينبغى عليها أن تنسق حكومتها وفق القانون على أساس أن الحكومة خادم لقانون له السيادة ، لا أن تنسق قانونها وفق الحكومة كما لو كان القانون أداة فى يد حكومة لها السيادة . ثم يسترجع فى ذاكرته مبدأ « الدولتين » داخل الدولة الواحدة الذى شرحه فى (الجمهورية) ويستطرد قائلا إن الدول المعاصرة ليست دولا بالمعنى الصحيح ، بل « هى أماكن للسكن نرى فيها مدناً يقطنها أناس هم فى الحقيقة رعايا وأرقاء

يستعبدهم جزء من أنفسهم ، وتسمى كل منها حسب طبيعة الجزء الذى يتمتع بالسيادة » . فالديموقراطية مثلا ليست دولة ، بل هى مجموعة من الناس منقسمة إلى جزئين (الأغنياء والشعب) يسيطر واحد منها على الآخر ويعطى اسمه الخاص للمجموعة كلها لايوجد فيها دستور ، بل توجد عصابة من الناس ، ولا توجد حكومة بل يوجد حزب ، ولهذا فإن الديموقراطية لا تعنى إلا حكم الحزب . والحزب يعتبر نفسه المجموعة كلها ولهذا يسن من القوانين ما يرى أنها تخدم مصلحته الخاصة . « وهناك من يقول إن القانون يجب ألا ينظر إلى الصالح بل إلى مصلحة الحكومة القائمة » . ويرد أفلاطون إن هذا القول هو ماكان ينادى به (ثراثيماخوس) حين قال « إن العدالة هى مصلحة الأقوى » أو بعبارة أخرى « إن القانون ما هو إلا مصلحة الطبقة المسيطرة فى الدولة» . أما فى الدولة ذات القانون فإن كل شىء يجب أن يسير وفق نظام عكسى . فالقانون يجىء أولا وتكون له السيادة الوحيدة العليا ، ويجب أن تشكل الحكومة بحيث تخدم مصلحة القانون . غير أن القانون واحد للمواطنين جميعاً ويخدم مصلحة الجميع ، ويترتب على ذلك أن الحكومة التى تشكل لخدمة القانون يجب أيضاً أن تستهدف مصلحة الجميع . وعلى هذا الأساس يمكن للدولة أن تعيش وتزدهر ، أما إذا قامت على الأساس الآخر فإنها تضمحل وتفنى . ثم يضيف أفلاطون إلى ذلك أننا إذا أردنا أن نطلق على مثل هذه الدولة اسم القوة المسيطرة على حياتها فإننا نعطيها اسم الله ونسميها دولة ثيوقراطية لأن القوة التى تسيطر عليها هى القوة العاقلة الكامنة فى القانون ، والقوة العاقلة هى هبة من الله(١) .

---

(١) يكرر أفلاطون قطعة وردت فى محاورة « رجل السياسة » فيتحدث عن الثيوقراطية بأنها شكل الحكومة الذى كان موجوداً فى عصر (كرونوس) الذهبى . ومع أن هذا الشكل قد اندثر من الأرض إلا أننا يجب أن نحذو حذوه فنطيع ما فينا من عناصر الخلود وننظم مدننا وفق القانون ، لأن القانون والعقل شىء واحد ، وهو العنصر الإلهى الخالد فينا .

ومن الطبيعي أن يكون إيمان أفلاطون بسيادة القانون مقترناً بإيمانه أن القانون يجب ألا يكون سهل التغيير ، فهو يفكر في قانون أساسي جوهري يسير وفقه الحكام في أعمالهم ويعتاده الناس في حياتهم . هذه نظرية كانت جارية في اليونان وذهب بها أفلاطون إلى مدى أبعد في « القوانين » . صحيح أنه يسلم بأن لائحة قوانينه هي أشبه بصورة تحتاج إلى لمسات بين الحين والحين ، ويقترح ألا يكون حراس القانون خداماً له فحسب ، بل من حقهم أن يتناولوه بالإصلاح عندما تنشأ ضرورة لذلك ، وعلى شرط أن يتفق إصلاحهم هذا مع روح القانون .

غير أنه من الواضح أن هذه السلطة لا تدوم إلا خلال السنوات القليلة الأولى بعد تأسيس المستعمرة ، أما بعد هذا الوقت « فمن الواجب ألا يحدث تغيير في القانون » ، إلا إذا دعت الضرورة وعلى شرط أن يوافق على إحداث التغيير كل القضاة وكافة الشعب مع الحصول على موافقة جميع عرافي الآلهة(١) . وتبرز هذه النزعة إلى الإصرار على جمود القانون في نطاق قوانين التعليم بوجه خاص ، كما سنرى ، وكثيرا ما يشير أفلاطون إلى ثبات القانون المصري كمثل أعلى يجب أن يحتذى .

ومع ذلك فهناك ناحية من نواحي مناقشة أفلاطون للقانون تذهب إلى مدى بعيد في تأكيد صفة الجمود التي ورد ذكرها في كثير من أجزاء المحاورة ، وتتجلى هذه الناحية في تأييد أفلاطون لضرورة وجود مقدمات للقانون . فهو يرى أن الشارع

---

(١) ليس واضحاً ما إذا كان أفلاطون يقصد بهذا النص أن يشمل كل القوانين أو يقتصر على القوانين الخاصة بالرقص وتقديم الذبائح .

وفي الجزء الثاني عشر من المحاورة الذي يبدو أنه نشر بعد وفاته كما ذكرنا نجد أن المجلس الليلي كان يتألف من أولئك الذين يملكون الإشراف على القوانين . ولكن لا يتضح من هذا أنه كان يملك سلطة مراجعة القوانين ، ولو أن هذا المعنى يبدو مفهوماً من سياق الكلام .

يجب أن يكتب لكل ما يسن من قوانين مقدمة يقدم بها للقانون ويبرز فيها المبادئ التى تقوم عليها ، مستهدفاً فى ذلك أن يحث المواطنين على قبول أوامرها وذلك بإثبات أن القوانين هى النتيجة المنطقية للمبادىء التى يؤمنون بها . ولقد تنوعت الأسباب التى من أجلها كان أفلاطون يؤازر المقدمات . ففى المقام الأول يمكن اعتبار المقدمات نتائج لمبدأ ضبط النفس الذى أوحى إلى أفلاطون بما أودعه فى محاورة « القوانين » من حجج . صحيح أن القانون هو المعبر عن القوة العاقلة ، وأنه يجب أن يكون صاحب الأمر الأعلى على أساس أن القوة العاقلة هى القوة ذات السيادة . غير أن القانون إلى جانب ذلك هو الجهاز الذى يحقق فضيلة ضبط النفس الكاملة . وضبط النفس هو الذى يخلق الانسجام بين الشهوة والقوة العاقلة . وعلى هذا فإن الهدف من مقدمة القانون هو تحقيق هذا الانسجام وجعل الشهوة متفقة مع القوة العاقلة عن طريق إضافة مادة الإقناع التى تشتمل عليها المقدمة إلى مادة الأمر التى يشتمل عليها القانون . وزيادة على ذلك فإن اقتران المقدمة المقنعة بالقانون الآمر يتمشى مع مخطط الحكم الذى ينادى به أفلاطون بل ويمهد له الطريق ، ولهذا الاقتران ما يقابله من الوجهة السياسية فى الدستور المختلط الذى يمتزج فيه مبدأ الحرية الديمقراطى بالمبدأ الملكى للنظام . وفى هذه المقدمات التى تفسر وتبرر القوانين التى تقدم لها نستطيع أن نجد شيئاً مقابلا للوظيفة التى يقوم بها البرلمان والمنصات العامة حالياً فى تمكين الوزارة من تفسير وتبرير سياسة أى مخطط تشريعى ، ولكنا نقترب أكثر من تفكير أفلاطون إذا اعتبرنا هذه المقدمات قنطرة يعبر عليها من حكم العقل الفلسفى المدرب إلى حكم القانون . وهى تمثل المبادئ التى يسترشد بها الحاكم المثالى لو كان غير مقيد بقانون . أما القانون نفسه وداخل حدود سلطته فإن يمثل التطبيق المفصل الذى يقوم به مثل هذا الحاكم . وإذا أخذنا الاثنين معاً فإنهما يكونان أقرب شىء ممكن إلى الملكية الفلسفية . إن أفلاطون لا يؤيد حكم القانون المجرد ، بل يؤيد حكم القانون الذى

يجذب معة سحابة من المجد ويستعيد المنبت الفلسفى الذى انبعث منه . وعن طريق هذه المقدمات يستطيع أفلاطون أن يوفق بين نفسه وبين الدولة ذات القانون . وفى مقدورنا أن نتصور أن الدولة ذات القانون ، لو أنها خلت من مقدمات لقوانينها ، كانت تصبح فى نظر أفلاطون دولة جرداء إلى حد لا يحتمل ، وكانت تبدو له فى وضع لا يفضل الوضع الذى كان يبدو فيه القانون القديم متجرداً من نعمة الإيمان فى نظر القديس بولس .

وفكرة المقدمات لا يبرزها أفلاطون فى قطعة واحدة من « القوانين » بل يذكرها فى سياق المحاورة بأكملها ، بل أن بعض روائع القطع فيها تأخذ أشكال المقدمات . فالقطعة التى يحاول فيها أفلاطون أن يثبت ضرورة القانون هى مقدمة لفرع من فروع القانون الجنائى ، والحجة السامية التى وردت فى الجزء العاشر والتى يشرح فيها عقيدة دينية هى مقدمة لقانون الخروج على الدين. وإنك لترى أفلاطون يأخذ بهذا الإجراء بطريقة جدية عملية ، ولقد رأينا أنه اشترك مع الملك ديونيسيس الأصغر فى دراسة المقدمات ، ومن الواضح أنه كان يأمل من وراء هذا التغيير فى شكل التشريع وأسلوبه أن يحدث تغييراً حقيقياً فى الموقف الفعلى للمواطن العادى من القانون . إن تأييده لهذه المقدمات إنما يبين الشعور القوى الذى ينبغى أن يحس به العقل الفلسفى دائماً نحو قيمة معرفة الناس للمبرر الذى يستند إليه القانون عندما يتطلب منهم الولاء له وعندما يؤكد ضرورة التزامهم به . مثل هذا العقل قد يقول لنفسه : « لو أن الناس عرفوا السبب والمبرر لهذه الأشياء لما كانت طاعتهم مجرد موافقة اضطرارية ، ولو أنهم فهموا معنى الإلتزام لقبلوا التقيد به فى مرح » . ومن الجائز أن يتسرع العقل الفلسفى فى تعميم أحكامه ويعتقد أن ما يصدق عليه يصدق على العاديين من الناس . إن أفلاطون يؤمن بقيمة الفلسفة الموجزة كمؤثر يستميل الناس ، ولكن هل تصيب الفلسفة الموجزة نجاحاً بينما الفلسفة المستفيضة كثيراً

ما تـكون عديمة الجدوى ؟ إن البشرية العادية تفضل العقاب دون موعظة سابقة ، كما أنها لا تتأثر كثيراً بالمنطق والحجة كما يعتقد فيلسوف مثل أفلاطون (أو كما يقرر « مل » فى كتابه « مقال عن الحرية ») . وهناك صعوبة أخرى قد يثيرها رجل القانون وهى أن إدخال مقدمات فلسفية قد يسبب خلطاً بين الفلسفة الأخلاقية وعلم القانون ، ولقد وقع أفلاطون نفسه فى مثل هذا الخلط . ومع ذلك فمن الأمور الجديرة بالذكر أن « بنتام » وهو صاحب العقلية القانونية والفذة كان من أنصار المقدمات ، وعندما عرض على الولايات المتحدة الأمريكية فى سنة ١٨١٧ أن يضع لها لائحة قانونية عرض أن يضيف إليها « مذكرة تفسيرية مشتقة من نظرية المنفعة العامة(١) » ، غير أن الولايات المتحدة لم تعره أذناً صاغية ، وظل القانون المصحوب بمقدمات فلسفية حلماً لم يتحقق .

والفـكرة العامة عن القانون كما تظهر فى محاورة « القوانين » هى فـكرة موالية فى خطوطها العامة للأفـكار السائدة فى دول المدن اليونانية ، وعلى هذا الاعتبار يكررها أرسطو . وهى فـكرة أوسع مدى من فـكرتنا فى أنها تجعل من القانون منظماً لـكل الحياة الأخلاقية . وإنك لترى أفلاطون لا يكاد يفرق بين الأخلاقيات والقانونيات . وإذا كانت هناك أمور تحاشى القانون أن يتعرض لها ، فهى تلك الأمور الصغيرة التى لا يكون من الحـكمة أن يوضع لها تشريع ، نظراً لأن طاعة الناس لها من الأمور التى يستحيل ضمانها . أما اليوم فإننا نأخذ بهذا

---

(١) أنظر طبعة Bowring « لمؤلفات بنتام » الفصل ٤ ص ص ٤٩١ — ٤٩٤ . ولقد ورد هذا الـكلام فى الرسالة الخامسة « من جرى بنتام الإنجليزى إلى مواطن الولايات المتحدة » . وعنوان الرسالة هو « التبرير وتطبيقه على مجموعة القوانين » . والحجة الرئيسية فى هذه الرسالة هى « إن مادة القانون لا يمكن أن تـكون على ما هى عليه ولا على ما ينبغى أن تـكون عليه إلا إذا صاحبتها خلال السياق كله مجموعة من المبررات ، تلازمها وتؤيدها » .

والحجة كلها جديرة بأن يقرأها من يدرس محاورة « القوانين » .

التفريق ، بحيث يقتصر القانون فى العالم الحديث على مهمة وضع مخطط للحقوق والواجبات يسير العمل الأخلاقى داخل نطاقه من تلقاء نفسه(١) وكما أن فكرة أفلاطون عن القانون أوسع من فكرتنا فهى من بعض النواحى أكثر سمواً ، فهى لاتتطلب أن يستند تنفيذ القانون إلى العقاب وإلى قوة ذراع صاحب الأمر فحسب بل أن يستند إلى التعليم وإلى استهواء العقل للعقل . . والقانون فى نظر فلاطون وأرسطو ليس مجرد قوة تفرض على الفرد من الخارج ، بل هو شىء أكثر من هذا هو روح يجب أن يدرب الفرد على استيعابها فى أعماق كيانه ، وهذا هو معنى التعليم. إن التعليم هو اجتذاب الشباب نحو هـذا التفكير السليم الذى يثبت القانون دعائمه ، وتدريبهم على هـذا التفكير . إنه الشىء الذى يملأ صدور الناس حباً للمواطنة الكاملة وشغفاً بها. إن غرس العادات الصالحة التى تعود الشباب تعويداً صحيحاً على ميول الصبا ــ من لذة وصداقه وكراهية وألم ــ هو الذى يهىء عقولهم لسماع موسيقى التفكير السليم .

إن التعود والتعقل هما اللذان يدفعان الشباب إلى حب ماينبغى عليهم حبه وإلى كره مايجب عليهم كرهه . هذه هى نظرية التعود يعلمها أرسطو فى كتاب « الأخلاق » ، وهى أيضا أساس نظام التعليم الذى يشيده أفلاطون فى « القوانين » . لقد أعطت « القوانين » للعالم شيئين كما أنها أثرت فى أجيال المستقبل تأثيرين . وأحد هذين الشيئين هو لائحة القانون ، أما أثر هذا القانون فقد تغلغل إلى أعماق قانون العالم الهلينى ، ووصل عن طريقه إلى قانون روما . والشىء الآخر الذى أعطته محاورة « القوانين » للعالم فهو منهج التعليم . ولم يكن هذا المنهج من طراز المنهج الجامعى

---

(١) كانت لدى « بنتام » فكرة وضع لائحة أخلاقية مختلفة عن اللائحة القانونية ولكنها تكملها. ولقد أطلق على دراسة مثل هذه اللائحة اسم الديونتولوجية Deontology قارن كتاب « الفلسفة السياسية الإنجليزية » تأليف جراهام صفحة ٢٠٧ وما يليها .

الذى ذكره أفلاطون فى « الجمهورية » ، بل هو منهج للمدارس الثانوية . ولم يكن تأثير هذا المنهج أقصر مدى من تأثير لائحة القوانين .

الدروس المستمدة من التاريخ

قبل أن يبدأ أفلاطون فى إقامة دولة على أساس هـــذه المبادىء ، نراه يعود إلى الماضى ، وفى الـكتاب الثالث من « القوانين » يستعرض الدروس المستمدة من التاريخ . وهذا الرجوع إلى التاريخ ، وهو الذى يتباين مع الأسلوب المنطقى الذى أقام عليه « الجمهورية » ، يدل على أن « للقوانين » طابعاً أكثر واقعية . وفى الوقت عينه يجب علينا أن نعترف بأن استخدام أفلاطون للتاريخ هو من النوع الأفلاطونى ، إذ يستحيل علينا أن نعثر فى تاريخ اليونان الفعلى على أى شىء يتفق مع كثير مما يرويه أفلاطون عن الماضى . وهو يستخدم التاريخ كما يستخدم الأساطير لـكى يعزز به حجته ، وإذا وجد أن التاريخ لا يمده بالحجة فإنه يفسره بطريقة تزوده بها ، ويغير الحقائق أو يضيف إليها(١) حسبما يريد. غير أن التباين بين « الجمهورية » و « القوانين » هو تباين ظاهرى أكثر منه حقيقى ، وأساس « القوانين » هو الفلسفة الأفلاطونية حتى إذا تنكرت فى صورة تاريخ أفلاطونى .

والصورة التى يرسمها أفلاطون للتاريخ يبدأ بعصر « الطوفان » ، وتتناول دورة الشئون البشرية التى يعيش فيها الناس فى الوقت الحاضر(٢) . ويقول أفلاطون

---

(١) لم يكن أفلاطون الشخص الوحيد الذى استخدم التاريخ كما يهوى ، بل إن خطباء أثينا كانوا لا يكترثون كثيراً بالحقائق التاريخية عندما كانوا يستشهدون بالتاريخ . ويجب أن نذكر أن مادة التاريخ لم تـكن موضع دراسة فى التعليم اليونانى ، وأن تاريخ اليونان قبل القرن الخامس كان يعتمد على الرواية التى تتألف من أساطير وقصص .

(٢) كذلك يشير أفلاطون فى محاورتى « كريتياس » و « تيميوس » إلى الطوفان (وهو تراث يونانى وعبرى أو بابلى) . ويتحدث فى محاورة « رجل السياسة » عن الدورات ولو أنه يفسرها تفسيراً مختلفاً .

يقول الأستاذ كامبل Campbell : « إن فـكرة الماضى غير المحدود ودورات الزمن العظمى وهى التى كانت مسيطرة على خيال أفلاطون ، كانت فـكرة يشاركه فيها الفيثاغوريون ، إن لم يكن قد استمدها منهم » .

إن القلائل الذين نجوا من الهلاك عاشوا فوق قمم الربى التى يلجأ إليها الرجل البدائى بطبيعته طلباً للأمان. ولقد استوطنوا دولة من الراعى تشبه كثيراً مدينة الخنازير التى ورد ذكرها فى « الجمهورية » ، وكانوا فى جهل عن كثير من خير الحياة المتحضرة ، ولكنهم أيضا كانوا يجهلون الكثير من شرها . ومع أنهم كانوا قوماً غير كاملين ، إلا أنهم مع ذلك كانوا سعداء فى بساطة قلوبهم وفى بعدهم عن الفقر والثراء على السواء . ويبدو فى هــذه الصورة التى رسمها أفلاطون أن حلم « حالة الطبيعة » الذهبية وحقائق الحياة المتحضرة السياسية تتنازع على الغلبة والسيطرة ، كما يبدو أفلاطون متردداً فى المفاضلة بين الحالين . ولكنه يقرر أن الناس لم يكونوا راضين عن حياتهم فى جنة الربى ، فنزلوا إلى السهول الممتدة أسفل السفوح وتحولوا من الرعى إلى الزراعة . ولقد كانوا فوق القمم يعيشون فى أسرات تخضع لنفوذ شيخ القبيلة ، ولكن المجتمع الأضيق الذى أوجدته الحياة الزراعية جعل هذه الأسرات تتصل بعضها ببعض ، فاتضح لها أن عادات هــذه الأسرة تختلف عن عادات تلك ، ولهذا عينت شارعاً يختار أفضل العادات ، وشكل رؤساء الأسرات من أنفسهم حكومة تتولى المحافظة على هــذا الاختيار . ولا شك أن أفلاطون قد أصاب حقيقة تاريخية سليمة من حيث تأكيده لوجود الأسرة القبلية التى تخضع لحكم شيخ القبيلة ، ومن حيث اعتقاده بأن القانون هو عادات مقننة . ثم تلى ذلك عصر جديد عندما شيدت مدينة تروادة فى سهل بعيد عن التلال . وتعرض أفلاطون لقصة تروادة يجر معه قصة حصارها ، كما يجىء بعد هــذا الحصار ذكر بطولة اليونان ، وهذا بدوره ينتهى إلى المرحلة الرابعة والأخيرة وهى عصر الممالك الدورية الثلاث Dorian Kingdoms ، وهى إسبرطة وأرجوس ومسينا . ثم يناقش أفلاطون وضع هذه الممالك الثلاث مناقشة تاريخية ، ويحاول أن يقرر « أى الأوضاع هى الأوضاع الحسنة وأيها هى السيئة ، وأى القوانين هى السبيل إلى خلاص المدن وأيها يدفعها إلى الهلاك ، وأى التغيرات يمكن أن تجلب السعادة إلى الدولة » . وهكذا يحاول

أفلاطون أن يستمد من دراسة التاريخ الباكر لدول بيلوبونيزيا ما يبرر به نظريته عن سيادة القانون وعن الدستور المختلط .

وفى كل من هذه الممالك الثلاث حلف الملك والشعب يميناً وفق القوانين العامة التى تنظم وضع الملك والرعايا على السواء ، فأقسم الملك ألا يستبد بالحكم كما أقسم الشعب ألا يقلب نظام الحكم الملكى مادام الملك لا يحنث بقسمه(١) . وكذلك كان ملوك وشعوب هذه الدول الثلاث متحدين مع بعضهم بعضاً فى تحالف وتفاهم محددين . فعلى كل ملك منهم أن يساعد زميليه وشعبيهما إذا وقع عليهم حيف ، وعلى كل شعب

---

(١) فى هذا يعتبر أفلاطون سابقا لنظرية العقد الاجتماعى ، أو بعبارة أدق ، نظرية العقد الحكومى . والعقد الاجتماعى ، إذا أردنا الدقة فى وصفه ، هو عقد بين الفرد والمجموعة، بقصد تكوين دولة بمعنى مجتمع سياسى . والعقد الحكومى هو عقد بين ملك أو صاحب سلطان مع هذا المجتمع ، لتكوين دولة بمعنى حكومى . والنوع الأخير هو الذى يكتب عنه أفلاطون . ولتوضيح ما يقوله أفلاطون فى هذا الشأن ، نقتبس كلمات نتصور أن بارونات « أراجون » نطقوا بها عند تتويج ملكهم . قالوا :

« نحن البارونات ، وليس فينا من يقل عنكم مقاماً ، قد اخترناك ملكا علينا وسيدا ، على أن تراعى قواعدنا وامتيازاتنا ، فإن لم تفعل ، عدلنا عن اختيارنا » .

ولم يختلف الوضع فى أراجون عن الوضع فى حالة تتويج كل ملوك العصور الوسطى ، فقد كان القسم متبادلا ، إذ يحلف الملك يمين التتويج ويحلف الخاضعون له يمين الولاء . وهذا التبادل للقسم كان أحد أسس نظرية التعاقد بين الملك والشعب .

وقد سبق أن لاحظنا أن أفلاطون فى محاورة « كريتو » يتحدث عن عقد بين كل مواطن وبين قوانين مدينته ، وأنه فى محاورة « بروتاجوراس » يتحدث ، أو يجعل بروتاجوراس يتحدث عن شىء يشبه العقد الاجتماعى بالمعنى الحقيقى لهذه الكلمة . ولقد ورد وصف فى محاورة « كريتياس » تضمنته قطعة من أروع قطع هذه المحاورة الرومانتيكية ، تصف التحالف بين الملوك العشر لدولة « أتلانتيس » ، وهو وصف لا يختلف عما تضمنته محاورة القوانين من وصف للتحالف بين الثلاثة الملوك الدوريين . غير أن الوصف الذى جاء فى محاورة « كريتياس » لم يذكر شيئاً عن اشتراك الشعب . فالملوك العشر يلتزمون بكتابات الإله بوزيدون Poseidon ، ولا يلتزمون بأى اتفاق مع شعوبهم . ومع أنهم يقررون وجوب مساعدة بعضهم بعضاً إذا أصبح سلطان أى منهم موضع تهديد ، إلا أنه لم يذكر شىء عن وجوب مساعدة الشعوب لبعضها البعض إذا أصبحت حريتها موضع التهديد .

أن يساعد الشعبين الآخرين وملكيهما إذا حاق بهم ظلم . وعلى هذا كانت كل من الدول الثلاث دولة مختلطة : ففى كل منها كانت السلطة الملكية مرتبطة بحق الشعب ، وفى كل منها كانت مساعدة الدولتين الثانيتين تكفل استقرار هذا النظام. ثم إن كل واحدة من هذه الدول منحت الشارع الذى اختارته حرية العمل . ومن الأمور التى سهلت مهمة هؤلاء الشارعين أن الشعوب الثلاثة وملوكها كانت حديثة العهد بأوطانها الجديدة ولم يكن هناك مصالح مكتسبة أو تحيزات موروثة من شأنها أن تقيم العراقيل فى طريق الشارعين . ولكن رغم هذا القسم وهذا التحالف ، ورغم حرية الشارعين فى العمل فإن دولتين من هذه الدول الثلاث كان الفشل نصيب شارعيها ، وكذلك أثبت التحالف أنه غير جدير باسمه ، وكان سبب انهياره أن السلطة الملكية لم تكن ذات طابع مختلط ، إذ رغم أنها كانت مقيدة بقسم، إلا أنها لم تكن خاضعة لرقابة أية سلطة أخرى، كما أنها لم تجد أية سلطة أخرى توازنها ، الأمر الذى جعل كل واحد من الملوك تواقاً إلى العمل بمفرده وغير ميال إلى التعاون مع الملكين الآخرين. ولقد أثبت ملكا أرجوس ومسينا أنهما غير مخلصين لحليفيهما أو لشعبيهما أو للقسم الذى أقسماه، فاعتديا على حقوق الشعوب وحنثا بالقسم وانتهكا القوانين. والخطأ فى هذا هو خطأ الشارعين لأنهم وضعوا من القوانين ما يخدم الحرب مستهدفين فضيلة الشجاعة وحدها ، ولم يضعوا قوانين تخدم السلام وتهدف إلى فضيلة ضبط النفس ، سيدة الفضائل . وبما أن ملك أرجوس وملك مسينا كانا يفتقران إلى ضبط النفس ، فإنهما كانا يفتقران أيضا إلى الحكمة التى لا يمكن أن يكون لها وجود دون ضبط النفس . وبما أنهما لم يمتلكا فضيلة الحكمة فقد هدما الدولتين اللتين كانتا فى رعايتهما . وهذا خطأ آخر ارتكبه الشارع لأنه وضع السلطة كلها فى قبضة رجل واحد . وإذا لم نراع فى الأمور وسطها — فنزود السفينة بأكثر مما يلزمها من أشرعة ويعطى الجسم من الغذاء أكثر مما يحتمل ، ويمنح

العقل من السلطة أكثر مما يطيق ، فإن النهاية هى الهلاك . هكذا يقول أفلاطون . ولقد نجت دولة إسبرطة بينما هلكت أرجوس ومسينا لأنها عملت وفق قاعدة الوسط، فرغم أن قوانينها لم تخل من العيوب شأنها فى ذلك شأن الدولتين الأخريتين ، إلا أن الملكية فيها لم تكن مطلقة السلطة أبداً . فلقد كانت مقيدة منذ البدء بوجود ملكية ثنائية ، كما وازنها بمرور الوقت قيام سلطات تعمل إلى جانب سلطة الملك ، وهى مجلس الشيوخ وهيئة القضاة . وهكذا ترى أن الدرس الذى استوحاه أفلاطون من التاريخ ، مادام فى مقدور التاريخ أن يكون معلماً ، هو أن الدستور المختلط الذى يوازن السلطة قد يصيب نجاحاً ، أما الدستور غير المختلط فإن مصيره الفشل . هذه هى العبرة التى تؤخذ من مصائر الدول الدورية الثلاث ، ولقد كانت إسبرطة هى الدولة التى يجب على الشارع أن ينسج على منوالها إذا أراد أن تنعم دولته بالاستقرار .

غير أن هناك دولا أخرى غير الدول البيلوبونيزية يصح أن نتناولها ، وتاريخاً أقرب إلينا من تاريخ الهجرة « الدورية » وما تلاه يجدر بنا أن ندرسه . هناك فارس التى تمثل الملكية المطلقة وأثينا التى تعتبر نموذجاً للحكم الذاتى الشعبى . هذان هما النوعان الأساسيان والشكلان اللذان أنجبا كل أنواع الدول الأخرى ، غير أن أية دولة منهما لا تعتبر كاملة إلا إذا اختلطت بالأخرى .

فالملكية البحتة غير المختلطة التى أثبت تاريخ اليونان القديم عدم صلاحيتها ، كانت موضع إدانة أفلاطون أيضاً نتيجة للدرس الذى استوعبه من دولة فارس المعاصرة . صحيح أنه جاء وقت فى تاريخ دولة الفرس اقترنت فيه حرية الشعب بحكمة الملك ، وكان ذلك فى عهد الملك قيرش والملك دارا حين كان الملك من الحكمة بحيث يستشير أى فرد من أفراد الرعية فى مقدوره أن يعطيه مشورة سديدة . غير أن الحكمة ، وهى الصفة التى يدعيها الملك لنفسه ، لم تلق من سلوك ملوك الفرس

ما يبررها طويلا . ذلك أن الملوك الذين خلفوا مؤسسى الحكم الملكى الفارسى ، وقد نشأوا فى أحضان العرش ولم يتعلموا ضبط النفس ، فإنهم لم يتصفوا بالحكمة ، لأنهم كانوا مفتقرين إلى الفضيلة التى تعتبر مفتاح الحكمة . وبما أنهم لم يكونوا حكماء فإنهم لم يمارسوا الحكم لمصلحة رعاياهم بل لإشباع رغباتهم الخاصة ، وهذا الطراز من الحكم حرم دولتهم من الحرية كما حرمها من رباط الوحدة — وبما أن دولة فارس أصبحت مفتقرة إلى حكمة الحكام وحرية الرعايا ووحدة البلاد فإنها بذلك أصبحت محرومة من ثلاثة الأشياء التى تصنع دولة صحيحة . وبما أن ملوكها كانوا مفتقرين إلى ضبط النفس فإنهم بذلك حرموا من الشىء الوحيد الذى يمكن أن يكسب الإنسان حق السلطة السياسية . غير أن الديموقراطية البحتة غير المختلطة لا تقل إدانتها عن إدانة الملكية المطلقة كما يثبت ذلك تفسير أفلاطون لتاريخ أتينا . صحيح أن أتينا أيضاً جاء عليها زمن كان فيه العنصر المسيطر على الحكم مختلطاً بعناصر من طراز آخر ، وكانت حرية الشعب متفقة مع احترامهم وطاعتهم للقانون ومع نظام مدرج من الطبقات الاجتماعية يقوم على أساس الملكية الخاصة . تلك كانت أيام الدستور القديم الذى قامت فى ظله أتينا — حين دق ناقوس الخطر — قومة رجل واحد لتواجه قوة فارس ، وتمكنت من القضاء عليها . ولكن هنا أيضاً بدأ الفساد يدب فى جسم الدولة وفقدت الديموقراطية الأتينية كما فقدت الملكية الفارسية فضيلة ضبط النفس والهبات التى لا تستطيع فضيلة أخرى أن تمنحها ، فأصبح الفن لا يخضع لقانون وأدخل الشعراء فى فنهم مستحدثات مبتذلة تتحدى قواعده مدعين أن المحك الصحيح للفن هو ما يمنحه من لذة ، وسرعان ما حذق الناس الدرس الذى تعلموه(١)

---

(١) يقرر أفلاطون أن « يوريبيديس » لا سقراط هو الذى قضى على الديموقراطية الأتينية . وتأكيده أن فساد الفن هو سبب التدهور السياسى إنما يعود إلى فكرته عن التعليم . فالتعليم هو تعويد الناس على روح القوانين ، وبه يصبح المواطنون مطيعين للقانون وتتمتع الدول بالاستقرار . ووسيلة التعليم الكبرى هى الموسيقى بكامل معناها بحيث تشمل الشعر والفن ، فإذا تمشت الموسيقى مع قواعد ثابتة ، وتمشت هذه القواعد مع روح القوانين استطاع التعليم أن يؤدى رسالته . أما إذا طغت الإباحية على الموسيقى ، فإن عمل التعليم يتوقف ، وينهار الأساس الروحى للقانون .

مؤكدين أن المحك الصحيح للفن هو اللذة التى « ينالونها(١) » هم منه فبدأوا ينصبون أنفسهم حكاماً على الموسيقى والتمثيلية ، ونبذوا فكرة أن للفن قواعد وأصول وأقاموا حكماً مسرحياً صاخباً أصبحت قاعدته الوحيدة هى رضاهم أو سخطهم(٢) .

ولقد ترتب على ذلك أن أصبح الطريق ممهداً إلى نبذ أوامر السلطة السياسية وقوانين الحياة الاجتماعية ، وإلى إقامة ديموقراطية متطرفة تصبح فيها رغبة الشعب هى القانون الوحيد للصواب والخطأ ، وبهذا زالت سيادة القانون واحتلت مكانها سيادة اللذات الشعبية . وبزوال سيادة القانون سرعان ما نبذ الناس كل أحترام للعهود والالتزامات الجدية ، بل وكل إيمان بالله . وهب الناس فى ثورة على العزة الإلهية كما فعل العمالقة الذين تتحدث عنهم أساطير اليونان(٣) .

---

(١) يقول أفلاطون « إنى اتفق مع الأكثرية على أن مقياس الحكم على الموسيقى يجب أن يكون ما تمنحه من لذة ، غير أن اللذة هنا ليست لذة أى إنسان وكل إنسان . إن أروع موسيقى هى تلك التى تطرب لها نخبة الناس وأكثرهم علماً » .

(٢) قيل إن جمهور المستمعين الأثينيين « كان عميق الإنصات شديد التعبير عن مشاعره » . غير أن عملية الحكم على التمثيليات المتنافسة ومنح الجوائز للتمثيليات الفائزة كانت فى يد عشرة محكمين يختارون بالقرعة من بين قائمة أشخاص يضعها مجلس (الكورس) الذى يعد التمثيليات بفرق المنشدين . غير أن هؤلاء المحكمين ، كما يقول أفلاطون ، قد يحول تهريج الشعب وصخبه دون وصولهم إلى قرار يتفق مع توجيهات المستمعين .

ونقد أفلاطون لحكم الجماهير قد لقى اعتراضاً من أرسطو فى كتاب « السياسة » حيث يقول :

« الأكثرية أصدق حكماً من (الأقلية) على المقطوعات الموسيقية وقصائد الشعر ، فبعضهم يرى جانباً ، والبعض يرى جانبا آخر ، أما الكل فإنهم يرون كل الجوانب » . وبينما يدين أفلاطون هذه السيطرة المسرحية وما ينشأ عنها من شعبية نجد أرسطو يحاول العثور على عنصر الحقيقة فى كل .

(٣) يسلم أفلاطون فى محاورة « القوانين » بما لم يسلم به فى محاورة « الجمهورية » ، وهو أن مبدأ الحرية الذى ترتكز عليه الديموقراطية هو مبدأ يجب أن يكون له مكان فى دستور الدولة .

غير أن الصورة التى يرسمها للديموقراطية المتطرفة فى هذه القطعة ما زالت صورة منفرة كتلك التى رسمها فى الكتاب الثامن من (الجمهورية) .

ورغم هذه الاتهامات الخطيرة فإن أفلاطون يسلم بأن الملكية والديموقراطية مع ما فى كل منهما على حدة من عيوب ، فإن لكل منهما خصائص تقترن بعيوبها . فالديموقراطية تصحبها نعمة الحرية كما تلازمها لعنة الجهل الذى يدعى المعرفة ، والملكية قد تنزع إلى تحطيم الحرية ، ولكنها تبشر بسيادة الحكمة وإن لم يكن هذا هو الذى يحدث دائماً من الناحية العملية . فإذا جمعت بين خصائص الاثنتين ، أى إذا حققت الحكمة فى الحاكم وضمنت الحرية للمحكوم ، فإنك سوف تحصل على الإخاء نتيجة لذلك .

والحكمة والحرية والإخاء هى الصفات التى يجب أن تنشدها الدولة ، فإذا أمكن تحقيقها فى نظام من الحكم يجمع بين الملكية ، والديموقراطية ، فإن الدولة التى من هذا الطراز هى التى يجب أن نسعى إليها . وهكذا ترى أفلاطون ، بدلا من تحويل الملوك إلى فلاسفة وإغفال الشعوب أو إهمالها ، يحاول كما حاول الساسة العمليون فى أوقات كثيرة أن يوفق بين قضية الملكية وقضية الحكم الشعبى .

ومن السهل علينا أن نقترح فى ضوء تجربتنا الخاصة أن أسهل سبيل للوصول إلى هذا التوفيق هو الملكية الدستورية التى يقيدها مجلس من النواب . غير أن أفلاطون ، مع قدرته على أن يكون سباقاً إلى المبادىء ، إلا أنه لم يكن فى وضع يمكنه من أن يكون سباقاً إلى تنفيذ مبادىء الدستور الإنجليزى ، فلم تتوافر له الفكرة الحديثة التى ورثناها عن عصر الإقطاع وهى فكرة الملك الذى يقنع بولاء رعاياه دون أن يمارس الحكم الفعلى ، ولا فكرة أن أفضل ضمان لحقوق الشعب عن طريق غير مباشر هو التمثيل النيابى .

ولهذا فإن الحل الذى يقترحه هو شىء يشبه الأليجاركية المعتدلة التى تخفف فيها السلطة الملكية بتقسيمها بين عدد من القضاة ، والتى لا تعنى فيها الديموقراطية إلا أن يكون انتخاب هؤلاء القضاة من حق جمعية أولية .

ومع ذلك فإن اعتراف أفلاطون بمبدأ الحرية وإن كان ذلك بصورة محدودة ، وتسليمه بأن موافقة الشعب إلى جانب توافر المعرفة فى الحاكم هما أساس الحكم ، كل هذا يعتبر مرحلة جديدة فى تطور فكره . إن أفلاطون لم يعد من أنصار الحكم المطلق كما كان حاله عندما كتب « الجمهورية » ، كما أنه غير وجهة النظر التى كان يعتنقها عندما كتب « رجل السياسة » . ففى « الجمهورية » لم يتعرض لدراسة مبدأ موافقة الشعب ، بل إنه لم يذكر شيئاً عنه ، وفى « رجل السياسة » كان مصراً على أن الحاجة إلى موافقة الشعب ، شأنها شأن سيادة القانون ، هى عائق لا لزوم له يعترض حرية رجل السياسة . أما فى محاورة « القوانين » فإنه لا يهتم كثيراً بحرية الحاكم فى العمل ، ويوجه عناية أكبر إلى حرية الرعية فى حياتها . وكما أن أخذه بمبدأ سيادة القانون يعتبر ولاء منه لمبدأ موافقة الشعب الذى يتمثل فى صورة المقدمات المقنعة التى تسبق القوانين ، كذلك يعتبر تنسيقه للدستور المختلط إقراراً منه بأن هذا المبدأ هو أساس الحكم ، لأنه النتيجة المنطقية لفضيلة ضبط النفس أو لانسجام القوة العاقلة مع الشهوة ، وهى الفضيلة التى ترتكز عليها محاورة « القوانين » ، تماماً كما أن الحكم المطلق هو النتيجة المنطقية لفضيلة العدالة أو التفريق بين الملكات المختلفة وما يتبعه من تخصص وظيفى ، وهى الفضيلة التى ترتكز عليها محاورة « الجمهورية » . وقد يظل أفلاطون متمسكاً بالحكم المطلق ومؤمناً بسيادة العقل الحر الأصيل ، ولكنه يعترف « بأن مثل هذا العقل لا وجود له فى أى مكان ، أو قل إنه من الأشياء النادرة » . ومع أنه لا يزال متعلقاً بخيط من الأمل فى حاكم مستبد شاب ، إلا أنه يصرح فى وضوح أن مثل هذا الحاكم الشاب يجب أن يلازمه أحد الشارعين ، وأن هذا الوضع يجب ألا يتعدى المرحلة الأولى من قيام الدولة . وبعد أن كان يقرر فى محاورة « رجل السياسة » أن توافر الحكمة لا موافقة الشعب هو المحك الوحيد للدولة الصحيحة ، نراه الآن يقرر أن محك

الدستور هو أن يكون الحكم اختيارياً وأن تكون الرعية راضية عن الحكم . ومما يدل على التغير فى تفكيره أنه غير فى استخدامه للتشبيه الذى يشبه فيه الحاكم بالطبيب . ففى محاورة « رجل السياسة » كان يقول إن الطبيب ليس فى حاجة إلى موافقة مريضه ، فلماذا يحتاج رجل السياسة إلى موافقة رعيته ؟ غير أنه فى إحدى قطع « القوانين » يقول إن طبيب العبيد دون غيره هو الذى يصدر أوامره كما يفعل الطاغية ، أما الطبيب الذى يعالج الأحرار فإنه يتصل بمريضه ، ويتولى نصحه وإرشاده على قدر ما يستطيع ، ثم يصف له الدواء بعد أن يقنعه بفائدته وضرورته . فإذا كان أفلاطون لا يزال طبيباً للدول فإنه قد أصبح طبيباً عاقلا للأسرة بدلا من أن يكون طبيباً استشارياً جاف الطباع . لقد أصبح أعمق معرفة بالطبيعة البشرية ، والدروس التى يقرر فى الكتاب الثالث من « القوانين » أنه استمدها من التاريخ هى فى واقع الأمر دروس استمدها من تاريخ حياته الخاصة . لقد عرف من تجربته الخاصة أن المريض إذا اقتنع بقيمة العلاج ، فإن احتمال نجاح العلاج يكون أكبر . وعندما ناقش موقفه فى محاورة « القوانين » من الملكية الخاصة وحياة الأسرة ، سوف نرى أنه يسلم بأن الملكية والأسرة الخاصة هما القاعدتين الطبيعتين للبشرية كلها .

الفصل الرابع عشر

القوانين ونظام العلاقات الاجتماعية

الجغرافيا والسكان

يحاول أفلاطون أن يرسم خطوط الدولة ذات القانون ودستورها المختلط عن طريق إقامة مستعمرة خيالية . فهو يتخيل أن الدولة الكريتية التى تشغل الجزء الأكبر من جزيرة كريت ، والتى أقيم فيها مشهد المحاورة ، كانت على وشك تأسيس مستعمرة ، فكونت لجنة من عشرة أشخاص للإشراف على عملية التأسيس ، كان من بين أعضائها رجل كريتى اسمه (كلينياس) اختاره أفلاطون ليكون أحد أشخاص المحاورة . وكان من سلطة اللجنة أن تسن قوانين المستعمرة ، ولهذا نرى (كلينياس) الكريتى فى المحاوره يرجو الأتينى الغريب أن يضع تحت نظر اللجنة مشروعاً يتضمن دستوراً ولائحة قوانين(١) . والوضع الذى يتخيله أفلاطون هنا كثيراً ما حدث فى واقع الحياة اليونانية ، وهو يوضح أن الاستعمار كان دافعاً للتفكير

---

(١) فى واقع الأمر لا تشتمل « القوانين » على خطة ومواصفات فعلية للمستعمرة ، بل ترسم صورة عامة يمكن تعديلها واتخاذها أساساً عندما يتم تأسيس المستعمرة فعلا . ويتضح هذا من قول أفلاطون :

« عندما ترى الأقليم وما يحيط به سوف تقرر حجم البلد وعدد سكانه على الطبيعة وبشكل منتظم . أما الآن فإن النقاش سيدور حول (مقترحات) للتشريع نضعها تحت نظر اللجنة لكى تحصل على صورة وإطار » .

غير أن أفلاطون لا يتمسك كثيراً بهذا التفريق ، والكثير من محاورة «القوانين» لا يعتبر صورة عامة بل يتخذ فى واقع الأمر شكل خطة ومواصفات نهائية .

وهذا يثير صعوبات فى تفسير المحاورة تعرض لها النقاد الألمان (انظر تعليق الأستاذ ريتر Ritter على « القوانين ص ص ١٤٠ — ١٤٧) . ويبدو أن أبسط التفسيرات هو أن أفلاطون يأخذ بهذا الرأى مرة وبالرأى الآخر مرة أخرى . (وهو أمر طبيعى وإن لم يكن منطقياً) .

السياسى ، ويبين الدور الذى يمكن أن يقوم به مثل هذا التفكير فى إقامة دول جديدة . ويميل المستعمرون فى العصور الحديثة إلى أن ينقلوا معهم النظم والقوانين المعمول بها فى الدولة الأم التى جاءوا منها ، كما يميلون إلى التعلق بها (١) . أما المستعمرات اليونانية فإنها كقواعد عامة كانت تبدأ حياة جديدة مستقلة من صنعها . فكان سكانها فى بعض الأحيان ، إن لم يكن فى كل الأحيان ، يجيئون من جهات مختلفة ومن أجناس مختلفة ، وكانوا فى أوطانهم الأصلية قد تعودوا على قوانين ونظم مختلفة . ولهذا كان من الطبيعى أن يبدأوا حياتهم الجديدة بالعمل على إيجاد لائحة قانون جديدة وشكل جديد من الدستور يستطيعون فى ظلهما أن يوفقوا بين ما يوجد بينهم من فروق(٢) . وفى رأى أفلاطون أن هناك بعض المزايا فى كون المستعمرين ينتمون إلى جنس واحد ، وذلك لأنهم من البداية يشتركون فى الجنس واللغة

---

(١) ومع ذلك فإن المستعمرات فى العصور الحديثة قد أتاحت مجالا للتجارب الدستورية ولمحاولات تحقيق مثل أعلى فالدساتير الأساسية لولاية كارولينا كانت من عمل الفيلسوف « لوك » (ولو أن المستعمرين لم يسنوها ، كما أنها لم تكتسب قوة قانونية فى المستعمرات) . ولقد كان فى مخطط هذه الدساتير وفى تفاصيلها اتجاه أفلاطونى . وفى هذا يقول « إجرتون Egerton » فى مؤلفه « نشأة المستعمرات الإنجليزية ونموها » ص — ٧٨ .

« منعاً من تكاثر القوانين يجب أن تلغى جميع القوانين بمرور فترة معينة من الوقت هى مائة سنة . وكذلك يحرم بتاتاً أى شكل من أشكال التعليق على الدستور الأساسى أو أى تشهير به » .

(٢) مثل ذلك أن أثينا أسست فى « ثيوراى » سنة ٤٤٣ — ٤٤٤ مستعمرة شهيرة كانت هللينية الأصل ، وكان (بروتاجوراس) هو واضع قوانينها كما أن (هيبوداموس) الذى أورد أرسطو ذكره فى الكتاب الثانى من « السياسة » هو الذى وضع تصميم مبانيها . كذلك كان (إمبيدوكليس) أحد أعضائها القدامى ، وعاش فيها أيضاً المؤرخ هيرودوت . وهكذا كانت (ثيوراى) مكاناً عظيما لالتقاء الكثيرين ، وكان مستعمروها خليطاً من الناس . ومع أنها كانت أثينية الأصل إلا أنها اشتملت من البداية على عنصر دورى Dorian Element أصبحت له السيطرة فى نهاية الأمر .

والقانون والدين . غير أنهم من الناحية الأخرى ، نظراً لما يوجد بينهم من وحدة ، فإنهم ينزعون إلى التمسك الأعمى بقوانين موطنهم الأصلى ونظمه . أما المستعمرون المنتمون إلى أجناس مختلفة فإنهم بالرغم من صعوبة ائتلافهم يستطيعون فى سهولة أكثر أن يقبلوا نظماً وقوانين جديدة . ولهذا رأى أفلاطون أن يستقدم المستعمرين إلى مستعمرته الخيالية لا من كل أنحاء جزيرة كريت فحسب ، بل من كل بلاد بيلوبونيزيا ، ورأى أن يكون للجنة الإشراف على تأسيس المستعمرة سلطة وضع قوانين لا من طراز القوانين الكريتية فقط بل من أى طراز أجنبى يرونه أفضل(١) . وهكذا تكون المستعمرة الجديدة أشبة بحيرة واحدة تصب فيها جداول مائية نابعة من مصادر مختلفة ، ويكون فى مقدور واضع القوانين أن يتطلب أن تكون الجداول كلها نقية المياه وأن يكون كل المستعمرين من مادة صالحة .

وعلى اعتبار أن الشارع أو واضع القوانين ، وهو مؤسس المستعمرة ، يبدأ عمله وأمامه صحيفة بيضاء ، فإنه لا يجد نفسه مرغماً على القيام بتطهير مبدئى لدولته ، أو فى حاجة إلى الحكم بالموت أو بالنفى على العناصر التى لا يستطيع إدماجها فى نسيج الدولة(٢) ، بل إنه سيجد نفسه فى ذلك الوضع السعيد الذى كانت فيه الدول الدورية فى بداية تاريخها ، غير مقيد بمصالح مكتسبة أو تحيزات موروثة ، بل إنه سيكون أسعد حالا لأنه يستطيع اختيار موقع مستعمرته وتحديد الشروط الجغرافية التى تبدأ فيها حياة دولته . ولم يغب عن ذهن أفلاطون ما نسميه تأثيرات المناخ على

---

(١) أفلاطون هنا يطلق يده مقدماً فى صياغة القانون اليونانى بوجه عام .

(٢) كلام أفلاطون هنا ، فى إشارته إلى النسيج ، وفى إقتراحه التطهير المبدئى ، يشبه ما سبق أن ذكره فى محاورة « رجل السياسة » . ويضيف أفلاطون أن المستعمرة نفسها يمكن اعتبارها من وجهة نظر المدينة الأم بمثابة وسيلة من وسائل التطهير ، إذ يمكن أن تكون مكاناً ينفى إليه أعضاء الطبقة المتعطلة التى تهدد الدستور والملكية .

الطابع القومى ، فالتربة والجو يؤثران فى عقلية الشعب وطباعه ، وهى أمور يجب على الشارع أن يكون بصيراً بها عندما يتولى صياغة قوانينه(١) .

والشرط الجغرافى الوحيد الذى يصر عليه أفلاطون هو ألا يكون موقع المستعمرة متاخماً للبحر (وهذا رأى ينتقده أرسطو من ناحية ويتبعه من ناحية أخرى) . وهنا يناقض أفلاطون ما كان عليه الوضع العام فى اليونان ، وهو يفعل ذلك عامداً . ذلك أن اليونانيين كانوا شعباً جواباً للبحار يعتبر المسالك المائية طريقه الرئيسى ، وكانت أكثر مستعمراته قائمة على الشواطىء البحرية . أما أفلاطون فقد رأى أن يقيم مستعمرته فى داخل البر ، وأن يبقيها بمعزل عن البحر قدر ما يستطيع . كان يبغى أن تكون متمتعة بالكفاية الذاتية حتى لا تكون فى حاجة إلى واردات ، وألا تنتج أكثر من حاجتها حتى لا يكون لديها ما تصدره ، وكان يريد أن تكون الأخشاب شحيحة بها حتى لا تتجه إلى بناء السفن . إنه كان يرى أن الموقع البحرى يفسد الدولة ، ويقول فى هذا الشأن :

---

(١) يربط الفيلسوف « مونتسكيو » بين حرية النظم الإنجليزية ومساوىء المناخ الإنجليزى ، إذ يقول فى كتابة « روح القوانين » تحت عنوان (الآثار الناجمة عن مناخ إنجلترا — الفصل ١٤) :

« فى أمة للمناخ السيىء فيها مثل هذا التأثير على النفس ، بحيث تستطيع أن تتحمل منغصات الأوضاع كلها حتى فقد الحياة نفسها ، نتبين جيداً أن أفضل أشكال الحكم الذى يلائم أناساً كل شىء فى حياتهم لا يحتمل ، هو ذلك الحكم الذى لا يستطيعون فى ظله أن ينسبوا إلى شخص واحد فقط ما يصيبهم من الأحزان ، والذى تكون فيه السيادة للقوانين لا للأشخاص بحيث يتحتم تغيير القوانين نفسها إذا أريد تغيير الوضع » . أى أن الدستور المختلط وسيادة القانون ، وهما الشيئان اللذان يؤيدهما منتسكيو وأفلاطون على السواء ، إنما يعودان إلى تأثير المناخ السيىء .

ويلاحظ أن اهتمام أفلاطون بالجغرافيا يمتد إلى الجيولوجيا . فالوصف الذى أورده فى محاورة « كريتياس » عن أتيكا البدائية وتأثير فعل المياه على شاطئها وحدود أرضها خلال تسعة آلاف سنة ، يصح أن ينسب إلى جيولوجى حديث .

« إنه لشيء جميل أن يكون البلد مطلا على البحر فيتمتع به دائماً ، غير أن البحر فى واقع الأمر وإلى حد كبير هو جار مرير المذاق ، مجلب للمتاعب ، فهو يملأ البلد بالسلع التجارية ويشغلها بكسب المال والمساومة ، ويملأ عقول الناس رياء وخيانة ، وهو يحرم الدولة من الإخلاص والصداقة فى حياتها الداخلية ، وفى علاقاتها مع الغير سواء بسواء » .

وإدانة أفلاطون للدولة البحرية يعتبر فى جوهره إدانة للدولة التجارية . غير أن الدولة البحرية تنزع أيضاً إلى أن تصبح دولة ذات قوة بحرية ، وأفلاطون يدين الدولة ذات القوة البحرية بقدر مايدين الدولة التجارية . إن الأتينى الغريب قد انتقد قوانين إسبرطة وكريت لأنها قوانين عسكرية ، وهو يشعر الآن أن من العدل أن ينتقد مجرى الأمور فى دولته للأسباب نفسها[1] .

والحقيقة أن العسكرية البحرية يمكن اعتبارها أسوأ من العسكرية البرية ، وذلك لأن الخطط البحرية وما تنطوى عليه من سطو مفاجىء على البر وانسحاب مفاجيء إلى البحر تضعف روح الجندية الحقة ، كما أن أوسمة الشرف فى الدولة البحرية ، التى يعود الفضل فى بقائها إلى المهارة الآلية لقواتها البحرية ، لا تمنح لمن يتحلي بالصفات العسكرية الأكثر استحقاقاً بأن تعترف بها الدولة(٢) .

---

(١) من الواضح أن أفلاطون يشير بهذا إلى أتينا . فأتينا شأنها شأن إنجلترا الحديثة لم تكن تنتج ما يكفيها من المواد الغذائية ، بل كانت تستورد الحبوب من إقليم البحر الأسود عن طريق الدردنيل ، وتصدر فى مقابل ذلك الزيتون والمصنوعات مثل الأوانى الفخارية . وكذلك كانت أتينا الدولة البحرية العظمى فى بلاد اليونان ، مثل إنجلترا . ولهذا فإن نقد أفلاطون ، الذى هو نقد لأتينا ، يعتبر نقداً لإنجلترا . والواقع أن آراءه عن عسكرية البحر كثيراً ما رددها أعداء إنجلترا من نقاد « العسكرية البحرية » الإنجليزية .

(٢) من الشائق أن نلاحظ أن أفلاطون لم يكن من أنصار « مدرسة القوة البحرية » (وهى التى تقول بأن القوة البحرية أكثر أهمية فى الدفاع عن إنجلترا من القوة البرية) . وكان من رأيه أن الفرس قد هزموا فى موقعتى « ماراتون » و « بلاتيا » البريتين ، لا فى موقعة « سالاميس » البحرية ؛ وهذا يشبه القول بأن نابوليون قد هزم فى موقعتى « ليبزج » و « ووترلو » ، لا فى موقعة « الطرف الأغر » .

وهكذا نرى أن الدولة التى يقيمها أفلاطون فى محاورة « القوانين » يجب أن تركز جهودها فى شئونها ، وأن تكون بعيدة عن طريق التجارة المطروق . وسوف تكون مجتمعاً زراعياً ينتج من المحاصيل ما يكفى حاجته ، ويعيش فى عزلة نسبية ، إن لم تكن عزلة كاملة (مثل إسبرطة) ، الأمر الذى يسمح لها بأن تحتفظ بنمطها الأصلى دون تلوث . أما من حيث حجم سكانها فإنه سوف يكون وسطاً بين أتينا وإسبرطة[١] ، ويحدد أفلاطون عدد السكان بخمسة آلاف وأربعين . ولم يكن اختيار أفلاطون لهذا العدد نوعاً من التعنت ، فلقد كان دائماً من المؤمنين بالمعنى الذى يدل عليه العدد ، وفى الفترة الأخيرة من حياته أصبح العنصر الفيثاغورى فيه أكثر قوة ، كما أصبحت فلسفة الأفلاطونية فلسفة للعدد أكثر من ذى قبل . ولقد وقع اختياره على العدد ٥٠٤٠ لأنه أول كل شىء يقبل القسمة على عدة أعداد فينتج من ذلك عدة حواصل قسمة[٢] ، وعلى ذلك يكون هذا العدد مفيداً فى حالة الحرب كأساس للأقسام الحربية ، ويكون مفيداً كذلك فى حالة السلم لتقدير الضرائب وتوزيع الأرض أو أية ممتلكات عامة على المواطنين .

= ويلاحظ أيضاً أن قول أفلاطون إن الدولة البحرية لا تكافىء الجديرين بالمكافأة من الجنود كما يجب ، يشبه تقريباً ما جاء فى مقال عن الدستور الأتينى نسب خطأ إلى زينوفون ، وفيه يقول الكاتب بأسلوب ساخر إنه من العدل أن يكون لأصحاب المجاذيف سلطة أكبر من سلطة أبناء الأصل وأصحاب الثروة ، لأنهم وليس الجيش هو أساس قوة الدولة .

(١) كان عدد سكان أتينا يزيد عن ٤٠٫٠٠٠ . أما عدد سكان إسبرطة من الأحرار فكان قد هبط عند كتابه « القوانين » من الرقم التقليدى ٩٠٠٠ إلى ١٥٠٠ .

(٢) يمكن توضيح فكرة أفلاطون بعمليتى الضرب الآتيتين :

٥٠٤٠ = ٧×٦×٥×٤×٣×٢×١

٥٠٤٠ = ١٠×٩×٨×٧

أى أن العدد ٥٠٤٠ يمكن قسمته على أى عدد إلى العدد ١٠ ، أو كما يقول أفلاطون يمكن قسمته على تسعة وخمسين عدداً .

ومن الواضح أن المقسوم عليه الأساسى الذى يختاره أفلاطون هو العدد (١٢) ؛ ولذلك يكون النظام الذى يريده هو نظام اثناعشرى(١) ، وهذا النظام يتيح للدولة أن تشتمل على ثنتى عشرة قبيلة ، ويكفل لمجلس الدولة أن يتألف من ثنتى عشرة لجنة تعمل كل منها شهراً واحداً فى السنة . وفى نطاق الشئون المدنية يصلح هذا النظام أساساً للعملة وحساب الأوزان والمقاييس ، بحيث تصبح متناسقة ومتفقة مع بعضها بعضاً ومع كيان الدولة السياسى . غير أن أفلاطون يرى أن للاهتمام بالعدد قيمة أكثر من الفائدة العملية . فهو عندما يطلب إلى الشارع أن يعرف العدد الذى يعتبر أصلح الأعداد لجميع الدول ، وعندما يأمر المواطنين ألا يغفلوا النظام العددى الموحد ، عندما يفعل أفلاطون ذلك فهو إنما يفكر فى القيمة التعليمية لمادة الرياضيات . وإذا ما نظمت الدولة على أساس عددى سليم ، فإنها تكون درساً حياً فى علم الحساب ، وليس بين المواضيع التعليمية للشباب موضوع مثل دراسة الأعداد له مثل أثره فى مجال الاقتصاد المنزلى أو السياسة أو الفنون والحرف ، لأن هذه الدراسة تدفع البطيئين والأغبياء إلى مستوى من القوة والفهم لا يمكن أن تبلغها قدراتهم الطبيعية . هذا الموقف من أفلاطون يعتبر صدى ، وصدى فقط ، للنظرية التى ذكرها فى

---

(١) فى أخذ أفلاطون بالنظام الاثنى عشرى يبتعد عن النظام العشرى الذى كان معمولا به فى أتينا منذ عهد (كليثينيس) . فقد كانت أتينا تتألف من عشر قبائل ، كما كان مجلسها يشتمل على عشرة أقسام يعمل كل منها عشر سنة ؛ وهو نظام يتعارض مع تقسيم السنة إلى اثنى عشر شهراً .

وللأستاذ C. Ritter تعليق ممتع على رياضيات أفلاطون السياسة . فهو يقول إن انغماس أفلاطون فى « التصوف العددى » لا يدل على أى تدهور فى قواه العقلية ، بل يدل على نظرة عملية هائلة لرجل كبير فى السن حنكته الخبرة العظيمة بالدنيا .

ولا شك أنه قبل تطور علم الإحصاء والأساليب الإحصائية ، وفى عصر لم تكن الأرقام العربية قد ظهرت بعد ، كان للأخذ بنظام اثنى عشرى عام فائدة كبيرة من حيث سهولة الإدارة والأعمال التجارية .

ويدلل الأستاذ ريتر على أهمية الأخذ بطريقة سهلة للحساب ، سواء فى الحياة العملية أو فى الأغراض العلمية ، بذكر النظام المترى الحديث .

« الجمهورية » ، وهى أن الرياضيات تمكن الناس من السمو فوق مستوى الحس إلى مجال الفكر المجرد . وآخر حجج أفلاطون وأعظمها رفعة ، وهى تلك التى يؤيد بها فكرة أن الدولة يجب أن تنظم تنظيماً رياضياً ، هذه الحجة تمس نطاق الميتافيزيقا .

وذلك لأن الدولة التى تقسم وفق مبادىء رياضية سليمة سوف تكون متسقة مع العالم وكيانه ، وهو كيان يقوم على أساس العدد . وكل جزء وقسم فى الدولة يجب أن يعتبر هبة مقدسة من الله يقابل شهور السنة ودورة الكون . إن العدد هو السر الكامن فى الأصوات والموسيقى ، وهو الذى يحكم حركات الأجرام السماوية . أن الحاكم الصحيح هو الذى رأى العقل الذى يتحرك فى النجوم السماء ، وفهم العلاقة بين الموسيقى وحركة العقل ، ولهذا يستطيع التوفيق بين عادات وقوانين طبائعنا وبين ما رآه وفهمه .

إن النجوم فى أبراجها تدور وفق قاعدة ومقياس وتتسق مع الموسيقى ومقاييسها . ومن الواجب أن تتمشى القوانين والنظم مع الاثنتين حتى يحدث « اتساق سماوى » بين هؤلاء الثلاثة ، ويتفق الجميع على السير وفق قاعدة ومقياس(١) .

---

(١) هذه القطعة صعبة الفهم ، وأخشى أن أكون قد فهمت منها أكثر مما يجب . وهناك ما يماثلها فى محاورة « رجل السياسة » حيث يقول أفلاطون : « إننا نقضى حياتنا نقلد نظام الكون كله ونسير وراءه » .

ويقتبس الأستاذ « كامبل » فى مقدمة الطبعة التى نشرها عن « رجل السياسة » قطعة من أحد الكتاب الفيثاغوريين توحى بأن أفلاطون ربما كان يسير وراء الأفكار الفيثاغورية فى هذه القطع . يقول الفيثاغورى :

« إن موقف الملك من الدولة يشبه موقف الله من العالم . كما أن موقف الملك من الله يشبه موقف الدولة من العالم . فالدولة التى تتكون تكويناً متناسقاً من عناصر كثيرة مختلفة إنما تقلد نظام العالم وتناسقه » .

وتظهر الفكرة نفسها فى محاورة « جورجياس » .

القوانين ومعالجتها للملكية :

عندما يصور أفلاطون الأساس الاجتماعي للحياة في المستعمرة الجديدة فإنه يسترشد بفكرة خلط العناصر المختلفة ، وهي الفكرة السائدة في محاورة «القوانين» كلها . إن الأساس الاجتماعي يجب أن يكون من النوع الذي يسهل أن يقام عليه دستور جيد ونظام للقانون . وبما أن الدستور سيكون من النوع المختلط ، كما أن القانون سوف يجمع بين صفتي الإقناع والأمر ، فإن الأساس الاجتماعي أيضاً يجب أن يكون مزيجاً من عناصر مختلفة . وبناء على هذا يجب أن يكون الزواج اتحاداً بين أشخاص مختلفين وبين طبقات مختلفة . والملكية كذلك يجب أن تجمع بين الملكية الخاصة والرقابة الشعبية . وعلى الأغنياء ، ما دام هناك أغنياء ، أن يقتسموا ثرواتهم مع الفقراء بمحض اختيارهم حتى يتجنبوا الانقسام . وهكذا ينبغي أن تربط اللحمة بالسدى وتنسج الخيوط القوية مع الخيوط الضعيفة ليتكون منها نسيج متناسق . كما أن خطة التنظيمات الاجتماعية يجب أن تهدف إلى التوفيق بين المصالح الاقتصادية وتذويب الفروق الاجتماعية .

ونظام الملكية الذي يقترحه أفلاطون في « القوانين » يبين أنه قد تخلى تماماً عن المثل الأعلى الشيوعي الذي ذكره في « الجمهورية » . ويميز أفلاطون بين ثلاثة مستويات من الدساتير ، الأحسن أو المثالي ، والتالي للأحسن أو دون المثالي ، ومستوى ثالث لا يوضحه ، وربما قصد أفلاطون أن يجعلنا نعتبره مستوى دساتير الدول القائمة إذ ذاك فعلا . وأحسن الدول وأحسن الدساتير وأحسن القوانين هي تلك التي تسير إلى أبعد مدى وفق المثل الذي يقول إن الأصدقاء يشتركون في كل شيء . وفي مثل هذه الدولة يوجد نظام الاشتراك في النساء وفي الأطفال وفي كل شيء ، بحيث تختفي من الحياة تماماً فكرة الملكية الخاصة واللغة التي تعبر عنها ، ولا يكون هناك إلا دولة واحدة — تتألف من جسم واحد وعقل واحد — تنعم

بلذة واحدة وتشقى بألم واحد . وسواء كان هذا المثل الأعلى ممكن أو مستحيل الآن أو فى مستقبل الزمان ، فهناك شىء واحد لا شك فيه ، وهو أن مثل هذا المثل الأعلى يفعل للصالح أكثر مما يفعل أى مثل أعلى غيره ، وهو لذلك يعتبر أصدق وأفضل المثل العليا جميعاً ، وهو طراز الدستور الذى يجب أن يتمثله الناس دائماً ويحاولوا الوصول إلى أقرب نقطة له فى مقدورهم الوصول إليها . وربما كان من المستحيل على الناس أن يكتسبوا الطاقة الكاملة للحياة ، وهى الطاقة التى تسمو بهم إلى أعلى مستوى فوق مستوى السوائم الحبيسة ما دامت الأمور كما هى وما دام النساء والأطفال والبيوت من الأملاك الخاصة ، وطالما كانت الأوضاع مرتبة لكل إنسان على هذا الأساس . ومع ذلك فهناك شىء يلى الأفضل أو شىء دون المثالى . يقول أفلاطون : « إن الدولة التى آلينا على أنفسنا أن نشيدها ، إذا قدر لها أن تخرج إلى الوجود ، فإنها سوف تكون فى طرازها أقرب أنواع الدول إلى الكمال الخالد ، وسوف تكون وحدة بالمعنى الذى يلى أحسن معنى لهذه الكلمة » . ثم يضيف إلى ذلك أنه إذا أمكن إقامة هذه الدولة فسوف تكون الأمور فيها رائعة : سكانها يعملون جاهدين على الوصول بأجسادهم وعقولهم إلى مستوى الامتياز ، وهو عمل أشق بكثير من السعى إلى الفوز فى الألعاب الأولمبية الكبرى ، وأرضها وبيوتها سوف تقسم وتوزع أملاكاً خاصة ، ولن تكون فيها فلاحة مشتركة لأن شيئاً كهذا لا يتاح لأناس ولدوا فى ظل النظام الحالى وتلقوا التدريب والتعليم بالطريقة الحالية(١) .

---

(١) كلام أفلاطون هذا يثير عدة صعوبات :

١ ــ يتحدث أفلاطون عن ثلاثة مستويات من الدساتير ، ويعد بأنه سوف يصف النوع الثالث من المدن بعد بوصفه للنوع التالى للأفضل . ولقد فهمت أن النوع الثالث يقصد به أفلاطون الدساتير القائمة فعلا فى ذلك الوقت ، ولهذا أخذت وعده بأنه وعد بوصف الدساتير القائمة بعد إصلاحها دون تضحية بملامحها الأساسية . =

وسوف يأخذ كل مواطن فى هذه الدولة قطعة من الأرض عند التقسيم الأصلى ، ولكن رغم أنه يأخذها ملكاً خاصاً له إلا أنه يجب أن يعتبرها ملكاً مشتركاً

= وأفلاطون فى هذا الإجراء يشبه ما سار عليه أرسطو فى « السياسة » حيث :

(ا) يصف دولة مثالية فى الأجزاء ٧ ، ٨ .

(ب) يصور حكومة دون المثالية فى الجزء ٤ .

(حـ) يناقش فى الجزئين ٥ ، ٦ نظام الدول القائمة وخاصة الدول الديموقراطية والأليجاركية.

كما يناقش الوسائل التى تحول دون وقوع الخلافات فى هذه الدول .

أما الأستاذ ريتر C. Ritter ، فمع أنه يرى أن المستوى الثالث الذى يشير إليه أفلاطون هو الدول القائمة فعلا ، إلا أنه يقترح أن الطراز الثالث الذى وعد أفلاطون بأن يصفه هو الدستور الفعلى للمستعمرة الجديدة . وهو شىء آخر غير الصورة التى يرسمها لمثل هذا الدستور .

ويبدو لى أن هذا التغير فى مثل هذا المدى القصير هو شىء غير محتمل ، ومن الصعب أن ننظر إلى الدستور الفعلى للمستعمرة على أنه شىء يختلف عن صورة هذا الدستور بالطريقة التى يختلف بها النوع الثالث من الدساتير عن النوع الثانى .

وعلى أية حال فإن وعد أفلاطون بأن يصف النوع الثالث لم يتحقق ، ولم يكن يقصد تحقيقه .

٢ ــ سبق أن تناولت رأى الأستاذ « ناتروب » Natrop أن المثل الأعلى الذى يصوره أفلاطون فى هذه القطعة من (القوانين) يختلف عن المثل الأعلى الذى أورده فى (الجمهورية) ، فهو شيوعية كاملة يشترك فيها كل المواطنين ولا تقتصر على الطبقتين العاليتين . كما لا يقتصر أمرها على أن تدفع لهاتين الطبقتين حصة سنوية ، بل إن كل الأشياء تصبح أشياء يشترك فيها الجميع .

وإنى أعتقد على عكس ذلك أن أفلاطون إنما يشير ، وإن كان ذلك بصورة غير واضحة تماماً ، إلى المثل الأعلى الوارد فى (الجمهورية) .

ولا أعتقد أنه إذا كان يقصد الإشارة إلى مثل أعلى مختلف عنه فإنه يفعل ذلك بمثل هذه الطريقة العابرة وفى كلمات قليلة يوردها فى قطعة منفصلة من محاورة (القوانين) . والمسألة لا تعدو أن أفلاطون ، بعد أن تبين أن المثل الأعلى الشيوعى لا يناسب إلا الآلهة أو أبناء الآلهة؛ فإنه يعود بفكره إلى الماضى ويعطيه لوناً أكثر مما أعطاه له فعلا عندما كان يكتب (الجمهورية)، وعندما كان يأمل أن يحقق الشيوعية بين الناس .

٣ ــ الإشارة إلى « الفلاحة المشتركة » تعنى فى ظاهرها أن الأرض فى مخطط (الجمهورية) كان لابد من أن يشترك الجميع فى امتلاكها وزراعتها ، والحقيقة هى أن اقتراح أفلاطون فى تلك المحاورة هو أن الأرض تمتلكها وتزرعها طبقة الفلاحين فرادى . وإذا كان قصد أفلاطون هنا هو الإشارة إلى (الجمهورية) فإن الإشارة تبدو غير واضحة . ومن الجائز أنه لم يقصد شيئاً من هذا ، بل قصد القول إن الفلاحة المشتركة كانت سائدة فى عصر (كرونوس) .

للدولة بأجمعها . وأفلاطون ، مثل أرسطو من بعده ، يريد أن يجمع بين الامتلاك الشخصى والاستغلال المشترك كما كان الوضع فى إسبرطة من بعض الوجوه . فحق الملكية يجب أن يفهم على أنه حق خلقه المجتمع لكى يستخدم لمنفعة المجتمع . وينبغى ألا ينظر إليه على أنه حق مطلق كامن فى الفرد يخول له أن يفعل ما يريد بما يمتلك . ولا يكتفى أفلاطون بوضع المبدأ العام ، بل يقترح الوسيلة إلى تنفيذه . فإنتاج الأرض يجب أنه يكون دعامة لنظام الموائد العامة التى يشترك فيها الرجال والنساء على السواء . وهكذا نرى أنه إذا كانت الملكية شيئاً خاصاً فإن الاستهلاك سوف يكون شيئاً عاماً مشتركاً .

وخمسة الآلاف والأربعون قطعة الأصلية من الأرض يجب أن تكون متساوية ولا يمكن نقل ملكيتها إلى الغير ، كما أن عدد السكان يجب أن يظل ثابتاً عند العدد ٥٠٤٠ حتى يختص مواطن واحد بقطعة واحدة من الأرض دائماً . وإذا لم يعقب المواطن طفلاً يرث عنه قطعة الأرض فينبغى عليه أن يتخذ من ابن مواطن آخر وريثاً له . أما إذا بدت نزعة عامة إلى تجاوز عدد السكان المقرر فمن الواجب فى هذه الحالة أن يحدد النسل أو أن تنشأ مستعمرة جديدة . أما إذا كانت النزعة عكس ذلك (وهذا ما كان يخشاه أفلاطون بعد أن رأى التدهور فى عدد سكان إسبرطة) فمن الواجب أن يمنح المتزوجون مكافآت وتوقع على غير المتزوجين جزاءات . غير أن المساواة التى يحرص أفلاطون على المحافظة عليها إنما تقتصر على المساواة فى توزيع قطع الأرض الأصلية ، أو بعبارة أخرى تقتصر على ملكية الأرض ، ولكنها تقترن بالتفاوت فى الممتلكات الشخصية ولا تتعارض معها . ويرى أفلاطون أنه قد يكون من الأفضل أن يأتى كل مستوطن للمستعمرة ومعه من المقتنيات قدر لا يزيد عما يكون مع غيره ، ولكن نظراً لاستحالة هذا الأمر فإن أفلاطون يسمح لكل مواطن بأن يستحوذ على مقتنيات أو ممتلكات تبلغ

قيمتها أربعة أضعاف قيمة قطعة الأرض . . وهكذا يوجد مدى من الثروة يتراوح بين الرجل الذى يملك قطعة واحدة من الأرض كأدنى حد من المقتنيات وبين الرجل الذى يملك قطعة واحدة وممتلكات أخرى تبلغ قيمتها أربعة أضعاف قيمة الأرض . وامتلاك قطعة واحدة من الأرض هو الشرط الضرورى للمواطنة ، كما أن أية زيادة فى المقتنيات عن الحد المقرر لا بد أن تذهب إلى الخزانة العامة(١) .

ونتيجة هذا هى وجود نظام لأربع طبقات يقوم على أساس الملكية ، وعلى هذا الأساس ينى أفلاطون حق الانتخاب وممارسته عندما يضع دستور المستعمرة . وتقسيم الطبقات الذى يقترحه هنا يشبه الطبقات الأربع التى كانت موجودة فى أتينا أيام سولون . وهناك تقسيم آخر يقترحه أفلاطون يبدو أنه بناه على سابقة أتينية . ذلك أن (كليثينيز) كان قبل ذلك قد أوجد عشر قبائل وخصص لكل منها إقليماً من الأرض ، ولو أن هذا الإقليم كان منقسماً إلى ثلاث وحدات يقع كل منها فى جزء مختلف من أتيكا . أما أفلاطون فإنه أخذ بنظام إثنى عشرى واقترح ثنتى عشرة قبيلة تمتلك كل منها إقليماً من الأرض يقوم فى مكان واحد على عكس نظام (كليثينيز) . غير أن أفلاطون يسير وراء سياسة هذا الرجل فى ناحية واحدة، وهى أنه وإن لم يقسم أقاليم القبائل إلى وحدات منفصلة إلا أنه يقسم أرض كل مواطن إلى نصفين منفصلين أحدهما بالقرب من المدينة المركزية والآخر بالقرب من

---

(١) هذا جزء ضرورى من النظام ، وينص أفلاطون على وجوب التسجيل العلنى لكل الممتلكات الشخصية . وفى الأجزاء التالية من « القوانين » حيث يتحدث عن الضرائب ، فإنه ينص على وجوب تقدير ممتلكات المواطن (أو رأسماله) وتقدير ما يعود عليه من ذلك سنوياً ، (أو دخله) .
وبهذا تستطيع الحكومة أن تفرض الضريبة إما على أساس رأس المال أو على أساس الدخل السنوى » .

حدود الريف(١) . وقصده من هذا يشبه قصد (كليثينيز) ، وهو الحيلولة دون وجود شعور محلى وانقسامات محلية . فإذا كان لكل رجل قطعتان وبيتان، قطعة وبيت فى المدينة وقطعة وبيت فى الريف ، فسوف يكون من العسير أن يحدث انقسام (٢) بين مصالح المدينة ومصالح القرية .

النظام الاقتصادى فى دولة « القوانين »

مع أن كل مواطن كان يملك قطعة من الأرض مكونة من جزأين ، ومع أن بعض المواطنين كانوا أغنياء نسبياً من حيث المقتنيات الشخصية ، إلا أن أفلاطون لا يتيح لأى من مواطنيه مجالا يذكر للمصالح الاقتصادية أو للنشاط الاقتصادى ، فهو لا يسمح لأى مواطن بأن يمارس أى فن أو أية حرفة ، أو بأن يستخدم أية وسيلة غير نبيلة من وسائل جمع المال كالبيع والشراء من شأنها أن تحول طبيعته الحرة المهذبة إلى طبيعة دنيئة خسيسة . وهو كذلك لا يسمح لأى مواطن أن يقتنى ذهباً أو فضة ، ومع أنه يصرح بتداول العملة ، إلا أنه يقصر تداولها على

(١) تشتمل الدولة التى يقيمها أفلاطون فى (القوانين) من الناحية الطبيعية على مدينة مركزية منقسمة إلى ١٢ جزءاً ، وعلى إقليم ريفى منقسم أيضاً إلى ١٢ جزءاً (كل منها تستوطنه قبيلة) وذلك بواسطة خطوط تبدأ من مركز المدينة .

(٢) الثلاث الوحدات المنفصلة التى كانت كل قبيلة منقسمة إليها بمعرفة (كليثينيز) كانت تتكون من وحدة فى المدينة أو قريبة منها ، ووحدة على الشاطىء ؛ ووحدة ثالثة تقع داخل الريف بين الاثنتين . وكان هدفه من هذا أن يضع حداً للنزاع بين المصالح المحلية المختلفة ، وهو النزاع الذى مكن (بيزيستراتوس) من الطغيان ، ولهذا جعل المصالح الثلاث ممثلة فى كل قبيلة . وأخذ أفلاطون بسياسة مماثلة ربما كان راجعاً إلى تجربة الحرب البيلوبونيزية التى اتضح منها أن مواطنى الريف المعرضين إلى غارات الإسبرطيين كانت مصلحتهم متعارضة مع مصلحة المواطنين الذين كانوا يعيشون داخل أسوار أثينا .

داخل البلاد دون الخارج(١) ، كذلك كانت الفائدة محرمة ، فإذا شاء واحد من الناس أن يقرض غيره مالا فإن له أن يفعل ذلك تحت مسئوليته الخاصة لأن المقترض ليس ملزماً من الناحية القانونية بأن يرد المبلغ الذى اقترضه(٢) . وما دام المواطن على هذا النحو لا يعمل فى صناعة أو تجارة ، وما دام محظوراً عليه أن يأخذ فائدة أو يمتلك معادن نفيسة ، فإنه يكون فى مأمن مما يغريه على أن يجعل جمع الثروة هدفاً لحياته ، ولا يشغله شئ عن السعى إلى الوصول بجسمه وعقله إلى مستوى الامتياز ، وهو الهدف الذى يعتبر الثراء الفاحش أسوأ وألد أعدائه . ولا يختلف أفلاطون عن القديس بولس فى أن حب المال هو أساس الشر كله ، وهو عندما يقول إن الثراء الفاحش والصلاح الكثير ضدان لا يجتمعان إنما يردد قول الله إنه من العسير على الرجل الغنى أن يدخل مملكة السماء(٣) .

---

(١) ربما كان أفلاطون يفكر فى العملة الحديدية الإسبرطية . ومع ذلك فهو لا يمانع فى أن تمتلك الدولة قدراً من النقود الهللينية العامة تستبدلها بعملة محلية لمن يرغب ذلك ممن يصرح لهم بالسفر خارج البلاد .

(٢) وردت هذه القواعد أيضاً فى محاورة (الجمهورية) على أنها الوسائل الوحيدة التى تنقذ الأليجاركية من الدمار .

(٣) إن أفلاطون لا يردد كلاما تقليدياً بل يتحدث بلهجة جادة ويعنى ما يقول . (ولو أنه من السهل أن يردد الإنسان أقوالا تقليدية عن لعنة حب الذهب) . ويتضح هذا من الملاحظة التى أبداها الرجل الكريتى للأثينى الغريب خلال المحاورة إذ يقول : « إنك تبدو لنا صارم الحكم على نزعة حب المال أكثر مما ينبغى ، كما لو كنت تكرهها فعلا » . وقد جاءت هذه الملاحظة عقب قطعة وصف فيها أفلاطون حب المال بأنه إغراء كبير يأسر نفوس الناس بعيداً عن الصلاح .

ويمكن أن نضيف إلى ذلك أن أرسطو ، فى الكتاب الأول من السياسة ، يردد إدانة أفلاطون للتجارة والفائدة والمال ، كما يردد إصراره على أن تكون الزراعة هى المهنة الوحيـــدة . وموقف أفلاطون من الثروة شيء ممتع ؟ ولكنى لا أظن أنه يدل على كره اشتراكى لرأس المال ، بل يدل على كره لما للمال على صاحبه من أثر خداع — وهذه وجهة نظر أخلاقية .

فإذا كان الثراء على هذه الصورة عدواً للصلاح ، وإذا كان هدف الدولة والقوانين هو تحقيق الصلاح ، فمن واجب الدولة أن تمنع الناس من السعى وراء الثروة . والدولة فى سعيها إلى بلوغ هذه الغاية إنما تخدم مصلحتها الخاصة كما تخدم مصالح أعضائها : وذلك لأن الثراء هو الأم الولود التى تنجب النزاع والتقاضى ، والنزاع والتقاضى يهدمان وحدة الشعور المشترك التى تعتبر أساساً لازماً للدولة . والدولة التى تنشد الصلاح لأعضائها والوحدة لنفسها ينبغى أن تشيد كيانها على الزراعة دون غيرها ، بل إنها يجب ألا تذهب بالزراعة إلى مدى أبعد مما تتطلبه حاجات الأجسام والعقول . وفى مثل هذه الدولة التى تقوم على مبدأ الطبيعيين وهو أن ثروة الدولة لا تستمد إلا من الأرض ، والتى تتبع اقتصاداً طبيعياً صحيحاً أساسه الحياة الزراعية البحتة ، فى هذه الدولة لن يكون عمل المشرع أكثر من نصف عمله فى أية دولة أخرى . وذلك لأنه لن يكون فى حاجة إلى معالجة شئون الشحن البحرى والتجارة الخارجية وتجارة التجزئة ولن يوجه أى اهتمام إلى القروض والفائدة المركبة وآلاف الأمور الأخرى ، بل سيقتصر تشريعه على الزراع والرعاة والقائمين على تربية النحل . وكذلك لن يكون المواطنون فى مثل هذه الدولة أقل حظاً من مشرعيهم ، فهم أيضاً قد تخلصوا من أكثر من نصف الأعباء الملقاة على عواتق غيرهم ، وبذلك يكونون خفاف الحركة فى السباق العظيم الذى ينبغى عليهم دخوله ، شأنهم فى ذلك شأن حراس الدولة الذين ورد ذكرهم فى « الجمهورية »(١) ، (وإن كانوا أقل منهم حظاً بنسبة ضئيلة) . كل منهم له قطعة من الأرض ، ملكيته

---

(١) يبدو أفلاطون فى هذه القطعة من « القوانين » مرددا ما سبق له أن ذكر فى (الجمهورية) . فقد قال فى تلك المحاورة إن حراس الدولة يحوزون نصراً أكبر من النصر الذى يحوزه الفائزون فى الألعاب الأوليمبية ويكسبون مكافآت أعظم من مكافآتهم .

وفى « القوانين » يقول إن المواطنين قد تخلصوا من كل ما يشغلهم عن السعى إلى بلوغ مستوى الامتياز ، وهو سعى أشق مرتين أو أكثر مما يحتاجه الفوز فى الألعاب الأوليمبية .

لها مضمونة ، ويفلحها له عبيد يستأجرونها منه إيجاراً عينياً ويعطونه جزءاً من إنتاجها فى مقابل الإيجار(١) . وكل منهم يأكل على الموائد المشتركة بصحبة من يعشن

---

(١) هذه العبودية هى فى حقيقة أمرها رق الأرض Serfdom ، وتشبه العبودية أو رق الأرض الذى لاحظه (تاسيتس) بين الجرمانيين ، وهى شبيهة أيضاً بعبودية أرقاء إسبرطة . أما العبودية بالمعنى الحقيقى للكلمة ، أى بمعنى أن الأرقاء يكونون ملكاً خاصاً لأصحابهم يقتنونهم كما يقتنون أى شىء آخر ، فهى شىء يختلف عن رق الأرض ولا نجد لها ذكراً فى محاورة « القوانين » ولا فى محاورة (الجمهورية) . إن مواطنى مستعمرة أفلاطون لا يملكون عبيداً يعملون فى الصناعة كما كان حال المواطنين الأثينيين ؛ (ولو أن أفلاطون يتحدث عن أن الأجانب المقيمين فى المستعمرة يملكون عبيداً) . كما أن المستعمرة نفسها لا تملك عبيداً عامين يعملون فى خدمتها كما كان حال أثينا . وعند مناقشة أفلاطون لمركز « الأرقاء » الذين يفلحون الأرض فإنه (وأرسطو من بعده فى كتاب « السياسة ») يقترح ألا يكونوا جميعاً أبناء بلد واحد أو أصحاب لغة واحدة ، حتى لا يستطيعون تكوين جبهة واحدة ، وحتى يسهل إخضاعهم . ويقول أن هناك طريقتين مختلفتين يتبعهما اليونانيون فى معاملة الأرقاء ، الواحدة منهما عكس الأخرى . فبعض السادة يعاملون أرقاءهم معاملة كريمة لأنهم يعرفون مزية اقتناء أحسن الأرقاء وأكثرهم إخلاصاً ، ولأنهم يعلمون أن الأرقاء كثيراً ما أنقذوا أرواح سادتهم وأملاكهم . والبعض الآخر يظنون أن الأرقاء صنعوا من مادة أردأ من المادة التى صنع منها غيرهم ، وأنهم لهذا يختلفون عن غيرهم ، فيعاملونهم فى وحشية واستعلاء ، وبهذه المعاملة يدفعونهم إلى انحطاط أكثر من انحطاطهم الطبيعى . ويقترح أفلاطون فى هذا الشأن اقتراحاً جميلا ، وهو أن السادة ، حتى من قبيل احترامهم لأنفسهم أكثر من رعايتهم للأرقاء ، يجب أن يكنوا لهم الحب ، وينبغى عليهم أن يكونوا على استعداد لمعاملتهم وفق العدالة أكثر من استعدادهم لمعاملة نظرائهم ، لأن صفة العدالة تتجلى فى وضوح أكثر عندما يكون ارتكاب الظلم أسهل الأشياء ، ولأن السلوك الجيد تجاه الأرقاء يبرز ما فيهم من صلاح .

ومن الناحية الأخرى يجب أن يعاقب الأرقاء عقاباً حازماً إذا ارتكبوا ذنباً ، ولا يكتفى بتوجيه اللوم إليهم . وكذلك ينبغى على السيد أن يستخدم معهم لغة الأمر ولا ينحدر إلى لغة المزاح مطلقاً ، لأن ذلك يجعل من العسير على السيد أن يحكم ومن الصعب على العبد أن يطيع . ونحن إذا سلمنا بوجود الرق ، فإن قواعد أفلاطون لمعاملة الأرقاء تبدو لنا معقولة وسليمة من الناحية الخلقية . ولكن من الخطأ أن نقول إن أفلاطون قد سما فوق مستوى التفكير اليونانى العادى فيما يتعلق بالرق . وذلك لأنه يسوى بين العبد والطفل فى أن لكل منهما عقلا ناقص التكوين . وفى نصوص قانونه الجنائى نجده أحياناً أقل عنفاً مع العبد منه مع المواطن ، كما نجده فى أحيان أخرى أكثر عنفاً . ولكنه فى الحالين يفترض افتراضاً واحداً ، وهو =

معه من نساء فى رفقة سعيدة مع زملائه . غير أن هذا كله جانب واحد من الصورة ، ولم يغب عن أفلاطون أن للصورة جانباً آخر . إن هذه النظم لا تعدو أن تكون الشيء التالى للشيء الأفضل ، ومع ذلك فهى حلم ربما كان مستحيل التحقيق . فمن الأمور غير المحتملة أن يصبر الناس على وجود حدود تحد من ملكيتهم ومن حجم أسراتهم ، ومن غير المحتمل أن يقبلوا الحرمان من الذهب والفضة ، أو شطر أرضهم إلى نصفين أحدهما فى المدينة والآخر فى الريف . هذه الاعتراضات كلها يسلم أفلاطون بصحتها ، ولكنه يجابهها بقوله إن المثل الأعلى يجب أن يعرض فى صورة كل كامل متناسق قبل أن يوضع موضع الاختبار العملى فيقتضب أو يعدل من هذه الناحية ومن تلك حتى يلائم المطالب العاجلة للحياة الفعلية . وهذا الدفع من جانب أفلاطون لا غبار عليه ، ولكنه يثبت (وهذه نقطة هامة) أن المثل الأعلى الثانوى كما جاء فى « القوانين » ما زال مثلا أعلى ، وأن أفلاطون عندما عرضه فى المحاورة كان أمله فى تحقيقه ضعيفاً مثل أمله فى تحقيق المثل الأعلى الرئيسى الذى تحدث عنه فى « الجمهورية » ، (أو قل إنه كان أضعف) .

ومع ذلك فإن أفلاطون يسعى من نواح كثيرة إلى مهادنة الأمر الواقع عندما يعرض إلى مناقشة تفاصيل الحياة الاقتصادية فى دولته . ولهذا تراه لا يلغى التجارة والصناعة من الدولة ، ورغم أنه يحرمهما على المواطنين ، إلا أنه يفسح لهما مكاناً فى اقتصاد الدولة على شرط أن يكون من اختصاص الأجانب المقيمين فيها ، فهو يترك للمواطن الفن والسياسة والعمل على الارتفاع بجسمه وعقله إلى مستوى الامتياز ، ويخصص للعبد زراعة الأرض ، ويجعل التجارة والصناعة وقفاً على الأجانب المستوطنين . هذا هو تقسيم العمل الأفلاطونى كما ورد فى « القوانين » . إن الروح القديمة التى تجلت فى محاورة

= أن العبد مخلوق أقل من المواطن ويختلف عنه . ويظهر هذا الافتراض أكثر وضوحاً فى قانون القتل وفى تفريقه فى هذا القانون بين القتل الذى يرتكبه رجل حر والقتل الذى يرتكبه العبيد ، وكذلك فى تفريقه بين قتل الأحرار وقتل العبيد .

« الجمهورية » ما زالت ماثلة على صفحات « القوانين » ، وإذا كان نظام الطبقات الثلاث الذى يظهر لنا فى هــذه المحاورة يختلف اختلافاً جوهرياً عن ذلك الذى رأيناه فى « الجمهورية » فإن المبدأ الأساسى ما زال كما هو ، وهو أن كل إنسان يجب أن يؤدى وظيفة واحدة خاصة . إن هذا المبدأ هو الذى يوحى لأفلاطون بقاعدة أن المواطن يجب ألا يمارس فناً أو صناعة غير المواطنة الكاملة ، وهــذا المبدأ أيضاً هو الذى يوحى إليه بقاعدة أن الأجنبى المستوطن يجب ألا يمارس أكثر من فن واحد . غير أن أفلاطون يتيح للنشاط الاقتصادى مجالا واسعاً على شرط أن يكون خاضعاً لهذا المبدأ ولهذه القواعد . فهو يقسم الصناع الأجانب إلى ثلاثة عشر قسماً ، قسم منها فى المدينة وقسم فى كل إقليم قبلى . وفى كل من هذه الأقاليم توزع طائفة الصناع الخاصة توزيعاً سليماً على القرى المختلفة ، وبهذا تشتمل كل قرية على كل فن أو صناعة تفى بحاجات كل المزارع المجاورة . ورغم اعتراض أفلاطون على الدولة التجارية إلا أنه يفسح مجالا للتجارة الخارجية ، بل ويأخذ بمبدأ حرية التجارة . وعلى هذا يحرم فرض رسوم جمركية على الصادرات أو الواردات ، غير أنه يحظر استيراد الكماليات التى لا لزوم لها (كالأصباغ و البهارات) كما يحظر تصدير السلع الضرورية . إن دولة « القوانين » لا تحد من حرية استيراد السلع الضرورية ولا تضع قيوداً على دخول الأجانب من الصناع(١) . وكذلك لم يكن أفلاطون ضيق

---

(١) الأجانب الذين يتحدث عنهم أفلاطون نوعان . (أ) الأجانب المستوطنون الذين من حقهم أن يبقوا فى الدولة عشرين عاماً دون أية رسوم للإقامة على شرط أن يمارسوا صناعة ، وقد يصرح لهم بالبقاء مدى الحياة إذا وافقت على ذلك الجمعية العامة للدولة . (ب) الغرباء العابرون الذين يأتون إلى البلاد للتجارة صيفاً ، ولهم أن يمارسوا تجارتهم فى الضواحى .

ولقد كان أفلاطون على علاقة شخصية طيبة بالأجانب المستوطنين فى أثينا (كما يتضح ذلك من شخصيات الحوار فى « الجمهورية ») ، ولهذا نراه كريماً فى معاملته لهذه الطبقة ، ويقترح أن يعطى الغريب العابر حماية قانونية احتراماً لإله الغرباء .

الأفق فيما يختص بالتجارة الداخلية . صحيح أنه يحرم تجارة التجزئة التى تهدف إلى جمع المال ، ولكن يجب ألا يفسر هذا بأنه يعنى تحريمها تحريماً مطلقاً ، وذلك لأن الأجانب المستوطنين لابد لهم من أن يشتروا الطعام من المواطنين ، ولهذا يخصص أفلاطون ثلث إنتاج البلد لمنفعة هؤلاء . كما أن المستوطنين من الضرورى أن يبيعوا منتجات فنونهم ، وهذه المنتجات من الضرورى أن يشتريها المواطنون . تجارة التجزئة إذن تعتبر شيئاً ضرورياً ، ولابد من أن يسمح بوجودها على شرط أن يبعد عنها جمع المال ، أو يوضع داخل حدود . والمشكلة التى تتطلب حلا ، والتى كثيراً ما تظهر خلال المحاورة هى مشكلة التوفيق بين عنصرين مختلفين متنافرين . فتجارة التجزئة أمر ضرورى من ناحية، بل هى أكثر من الضرورى ، أو قل إنها شىء نافع ، لأن بائع السلع ، باستعماله النقود مقياساً عاماً لقيمة الشىء ، إنما يجعل السلع كلها فى مستوى واحد ويوفر على الناس ما يبذلون من جهد مؤلم فى مقارنة قيمة السلعة الواحدة بقيمة السلعة الأخرى أثناء عملية المبادلة. وفى هذا المعنى يكون البائع رجلا يحسن صنعاً ويمارس مهنة تنتج نفعاً اجتماعياً ، ويكون له مكانه المعين ووظيفته المعينة فى المجتمع . هذه الوظيفة هى أنه يشبع حاجات المجتمع ويشبعها إشباعاً وفيراً، كما أنه يضع لكافة سلع المجتمع مقياساً واحداً . ومن الناحية الأخرى فإن عملية البيع والشراء هى أساس الشر كله ، فإذا أمكن أن يضطلع بها أناس لهم من أخلاقهم ما يجعلهم فى حصانة من هذا الشر ، وإذا أصبح التجار وأصحاب الفنادق من ذوى الأخلاق الممتازة لكانت هذه الأنواع من التجارة مجلبة للرضى والمتعة(١) . غير أن هذا

---

(١) وهذا يشبه قولنا إن الفنادق كلها لو أنها كانت تحت إدارة « هيئة المقاصف الشعبية » ، ولو أن الحوانيت كلها أديرت وفق المبادىء التعاونية ، فإن عملية إدارة هذه الفنادق والحوانيت تصبح مرضية جداً . ولإشارة أفلاطون إلى النزل اليونانية تلقى ضوءاً جانبياً على العصر الذى عاش فيه ، إذ يقول : « إن صاحب النزل يستقبل أناساً أخذ منهم التعب أو استبدت بهم الحاجة فى مكان يأنسون إليه ويستريحون فيه . وعندما تعصف بهم =

الاقتراح ، مع ما فيه من طلاوة ، ليس أساساً لما يقترحه أفلاطون من حل للمشكلة . إن أصحاب الأخلاق الممتازة لديهم مشاغل أخرى لها المقام الأسبق ، ومن واجب المواطن أن يكون طرفاً سلبياً فى كل عمليات التجارة ، فإذا حاول أن يقوم فيها بدور إيجابى « وانحط من مقامه إلى جمع المال عن طريق التجارة » (كما قال أحد أساقفة العصور الوسطى) ، فمن الواجب أن يعاقب بالسجن عاماً . ولهذا يجب أن يترك الشراء والبيع للأجانب المستوطنين مع وضعهم تحت الرقابة حتى لا تتاح لهم فرصة كبيرة يشبعون فيها شهوة الربح .

ويدعو أفلاطون إلى نظام الأسواق المفتوحة حيث يجتمع المشترون والبائعون فى صعيد واحد وعلى رءوس الأشهاد وحيث يكون التنظيم ميسوراً . أما البيع بالأجل فإن أفلاطون لا يعترف به ، فإذا حدث ذلك وجب على البائع أن يتحمل المغامرة تحت مسئوليته . وكذلك يتولى القضاة تحديد الأرباح بنسبة معتدلة ، وينبغى على البائع ألا يبيع سلعته إلا بثمن واحد فى يوم السوق الواحد . أما الغش فى السلع فإن عقابه الضرب بالسوط ، ضربة واحدة لكل درهم (دراخما) من ثمن السلعة التى تناولها الغش(١) .

وجمل القول ، ومن أية وجهة نظر عامة ، ليس من الضرورى بل ليس من العدل أن نتهم أفلاطون بأى اعتزال أرستقراطى لحياة العمل فى دنيا التجارة ، فهذا التحيز الذى يبدو فى تفكيره لا يعنى التحيز الطبقى مطلقاً ، بل هو تحيز من النوع الأخلاقى يبعده عن الجانب الأسوأ من المساومات والحيل السوقية التى كانت سائدة

= الرياح يهيىء لهم الهدوء المريح ، أو الملجأ الذى ينتعشون فيه من القيظ . ولكنه بدلا من أن يعاملهم معاملة الضيوف يتصرف نحوهم كما لو كانوا أسرى من الأعداء وقعوا فى قبضة يده ، ولا يطلق سراحهم إلا بعد أن يأخذ منهم فدية فاحشة ظالمة » . ويبدو أن أفلاطون كثيراً ما فوجىء بقائمة حساب طويلة بعد أن أمضى فترة فى أحد النزل كان فيها موضع ترحيب كبير.

(١) كان النص الثانى من هذه القواعد موضع تهكم أحد الشعراء الساخرين على أساس أنه يمنع بائع السمك ممن خفض سعر هذه السلعة فى نهاية اليوم ، ويضطره إلى إرجاع الأسماك إلى داره حيث يئول أمرها إلى الفساد . أما النص الثالث فإنه يؤدى إلى تدرج فى العقوبة لا يمكن قبوله عقلا .

فى منطقة شرق البحر المتوسط ، وهو يربا بنفسه عن مثل هذه الأوضاع لأنه يؤمن بحياة البساطة التى تخلق التفكير السامى والعمل المجيد . وفى قوة هذا الإيمان يدين الكثير من الأشياء التى ماكان فى حاجة إلى إدانتها ويقبل بعض الأوضاع التى كان من الأفضل له أن يدينها . إن المواطنة فى تصوره هى مهنة سامية تشغل الحياة بأسرها ، وفى سبيل مصلحتها يحرم أية مساهمة من جانب المواطنين فى الصناعة والتجارة ، مع أنه لا يعترض على نظام الرق . ولاشك إن فكرة بركليس عن المواطنة أقل صلابة من فكرة أفلاطون ولكنها أكثر نبلا ، فالمواطن الصحيح فى نظره ينبغى أن يعيش فى عالم الاقتصاد كما يعيش فى عالم السياسة . ولكن إذا كان من بين آراء أفلاطون مايتصف بالتزمت واستحالة التنفيذ ، فهناك الكثير أيضاً مما يتصف بالرقة الإنسانية ، ومثل ذلك ما يقترحه من قانون لمساعدة الفقراء ، فهو يرى أن أقوياء البنية من الشحاذين يجب إبعادهم عن البلاد ، ولكنه يعطف على ذوى الأخلاق الحميدة إذا ما انحدروا إلى هاوية الفقر ، سواء كانوا أحراراً أم عبيداً . ويقول فى هذا الشأن : « لو أن أناساً كهؤلاء ، عبيداً أو أحراراً ، تركوا فى زوايا النسيان أو انحدروا إلى وهدة الفقر المدقع فى ظل أى دستور أو بين ربوع أية دولة حتى إذا كانت متوسطة النظام فقط ، لو أن شيئاً من هذا حدث لكان أمراً يدعو إلى العجب حقاً » . إن لغة كهذه لاتنم عن تحيز طبقى بل عن إنسانية عالية شاملة . كما أن المعاملة التى كان أفلاطون راغباً فى تخصيصها للأجانب المستوطنين ، أو السلوك الذى كان يطلب من السادة أن يسلكوه تجاه الأرقاء ، أو الموقف الذى يقفه من التجارة الخارجية والداخلية ، كل هذه المشاعر إنما تنبعث من روح كريمة حرة ، روح جديرة بهذه الأشياء كلها . وربما كان من الأشياء الصغيرة فى مبناها والكبيرة فى معناها أنه لم يغفل التعليم الفنى ، ويقترح أن الأولاد يجب أن يتلقوا مقدماً التعليم الذى يعدهم بالمعرفة اللازمة لهم فى حياتهم المهنية المقبلة ، ويجب أن

يمارسوا في باكورة أعمارهم فنون النجارة والبناء والفلاحة مستخدمين في ذلك أدوات تحاكي الأدوات التي سوف يستخدمونها فيما بعد .

معالجة الزواج والأسرة في (القوانين)

في مجال العلاقات الاجتماعية البحتة ، وفي كل ما يمس مركز النساء ونظام الزواج لا يختلف أفلاطون « القوانين » عن أفلاطون « الجمهورية » ، فهو ما زال متحرراً تحرره القديم ومازال على قدر من استبداده بالرأي كما كان قبلا ، ولهذا يصر على حق النساء وواجبهن في أن يكون لهن مكان إلى جانب الرجال في الحياة العامة للدولة . ونراه في محاورة «القوانين» يحتفظ بأحد الموضوعين اللذين ذكرهما في « الجمهورية » بشكله الكامل تقريباً ، وهو أن النساء يجب أن يتعلمن نفس تعليم الرجال كما ينبغي أن يكن أحراراً في متابعة المهن نفسها . أما الموضوع الآخر وهو أن الدولة يجب أن تكون أسرة واحدة ، وأن الزوجات والأطفال يجب أن يكونوا مشاعاً ، فإن أفلاطون رغم تخليه عنه إلى حد كبير إلا أنه ما زال يعتقد أن النساء يجب أن يدخلن الحياة العامة عن طريق نظام الموائد المشتركة , وما زال يؤمن بأن الزواج يجب أن يكون خاضعاً للرقابة في سبيل المصلحة العامة ، وفي قطعة طلية من « القوانين » يبحث مركز النساء الحالي في مجتمعات عصره ويخلص إلي أن النساء في «تراسيا» خادمات الأسرة وأكثر شبهاً بالعبيد ،يزرعن الأرض ويرعين الماشية . وفي أتيكا تعتبر الزوجة سيدة الدار وما بها من متاع ، غير أن الكلمات التي تكتب على قبرها عندما تموت لاتعدو أن تكون : « عاشت في الدار تغزل الصوف » وفي إسبرطة يخصص للفتيات ملاعبهن الخاصة ، غير أن المرأة المتزوجة ، مع أنها لاتغزل إلا ذلك النوع الخشن من النسيج الإسبرطي ، إلا أن النظرة إليها هي أنها ليست إلا نصف مدبرة للمنزل ونصف أم شديدة المراس. أي أنه لايوجد مجتمع من المجتمعات يعترف بما يراه أفلاطون حقائق أساسية وهو أن النساء مع أنهن أقل قدرة وقدراً من

الرجال ، إلا أن فى استطاعتهن الاشتراك فى مهن الرجال وواجباتهم ، فإذا لم يفعلن ذلك خسرت الدولة خدمات نصف أعضائها . ويترتب على فهم هـــذه الحقائق أن إدارة وتنظيم كل المؤسسات يجب أن تقوم على مبدأ واحد ينطبق على الرجال والنساء سواء بسواء. وينبغى على النساء أول كل شيء أن يساهمن فى نظام الموائد المشتركة(١) . وللرجال أن يجلسوا فى مكان منفصل ، غير أن زوجاتهم وبناتهم يجب أن يجلسن إلى موائد مجاورة . وقد يعترض النساء على إرغامهن على ترك العزلة التى كن يعشن فيها والتى اعتدن عليها ، ولـكن رغم هذه الاعتراضات فمن الواجب أن يندمجن فى الحياة العامة للدولة إذا أريد لهن تشرب روح الدولة والمشاركة فى عملها . وفى المقام الثانى يجب على النساء أن يتلقين نفس تدريب الرجال ، ولهذا ينبغى أن يوجد نظام واحد للتعليم الإلزامى العام يشمل الجنسين على السواء . وعلى النساء أن يتدربن على الحركات الرياضية كالرجال تماماً ، وينبغى على الفتيات والشابات أن يشتركن فى مباريات الفتيان والشبان ، وكذلك يجب على المرأة قبل الزواج أن تشترك فى مباريات الرجال ممن يكونون فى مثل عمرها ، وإذا أراد النساء المساهمة فى المباريات العسكرية المسلحة على ظهور الجياد فمن حقهن أن يفعلن ذلك إلى جوار الرجال . وإذا ما أصبح النساء مدربات كالرجال فينبغى عليهن دخول المعارك إذا لزم الأمر . ولا بد لهن من أداء الخدمة الوطنية والخروج إلى الميدان مع الرجال للتدريب يوماً فى كل شهر ، وإذا اشتعلت نار الحرب وأصبح العدو على الأبواب فمن الواجب ألا يسارعن إلى الاختباء ويكتفين بالولولة والنحيب ، بل ينبغى عليهن الخروج إلى العراء والقتال دفاعاً عن أبنائهن كما تفعل الطيور . ولـكن مع اعتراف أفلاطون على هذا النحو بما تؤدى النساء من خدمات للدولة إلا أنه لايذكر فى « القوانين » شيئا عن إسناد

---

(١) يمكن أن يعتبر نظام الموائد المشتركة نوعا من « التدبير المنزلى التعاونى » وهو وسيلة لتحرير المرأة من مشاغل الأسرة لتنصرف إلى الحياة العامة ، كما أنه شكل من أشكال الحياة العامة نفسها .

الوظائف الحكومية إليهن أو عن تصويتهن فى الجمعية . صحيح أن بعض النساء يعملن كموظفات فى الدولة إلا أن عملهن هذا يقتصر على ما يتصل بنواحى نظم الزواج ، ولم يرد فى « القوانين » شىء يشبه ما جاء فى « الجمهورية » عن وجود حراس من النساء . ويبدو أن أفلاطون قد نسى هذا الجانب من الموضوع أو أنه لم يبق فى ذاكرته منه إلا ذلك القدر الذى جعله يقول « يجب أن ينال النساء من المديح مثلما ينال الرجال إذا أظهرن فضيلة ممتازة » ، أو من الجائز أن تفكيره قد انصرف إلى أن حياة الأسرة التى استبعدها من « الجمهورية » ولكنه أبقاها غير منقوصة فى « القوانين » لا تتفق مع أى نشاط سياسى تقوم به المرأة .

والزواج فى محاورة « القوانين » قاصر على زوجة واحدة ، غير أنه خاضع لإشراف الدولة من أوله إلى آخره . ويبدأ أفلاطون بتهيئة جو الحب بين الشبان والعذارى ، وذلك بأن يعرض على كل قبيلة أن تعقد اجتماعاً دينياً كل شهر للتعارف وتنمية الزمالة الطيبة ، ومن بين الأغراض(١) التى تخدمها هذه الاجتماعات أنها تمكن الرجال من التعرف على من سيصبحن زوجاتهم فيما بعد(٢) . وينص أفلاطون على أن النساء والرجال يجب أن يروا بعضهم البعض عراة الأجسام قبل أن

---

(١) يعتبر الاختلاط الاجتماعى والزمالة إحدى روابط الدولة . وهذه الاجتماعات هى أحد أنواع الاختلاط الاجتماعى . ومن الضرورى أيضاً أن يعرف المواطنون بعضهم بعضاً معرفة شخصية حتى يمنح الشرف إلى أولئك الذين يستحقونه ، وتعطى المناصب لمن هم أهل لها . وفى الكتابين الأول والثانى من « القوانين » يناقش أفلاطون موضوع الاختلاط الاجتماعى فى كثير من الإسهاب والتفكير ، وكذلك يتناول أهمية الرقص والغناء وشرب النبيذ فى مثل هذا الاختلاط .

(٢) ما أورده أفلاطون عن مكان الالتقاء المشترك الذى يؤمه الجنسان للتعارف يمكن أن تحتذيه المجتمعات الحديثة التى لا يلتقى فيها ملايين الرجال والنساء إلا فى الشوارع ولا تتم بينهم معرفة تؤدى إلى الزواج إلا على قارعة الطريق .

يتم بينهم الزواج ، وهو بهذا يمهد لاقتراح آخر يؤيد تنفيذه على أساس تحسين الذرية وهو أن العريس وعروسه يجب أن يتبادلا شهادات صحية . وبناء على هذه الفكرة الرئيسية فى محاورة « القوانين » وعلى الاقتراح الذى ذكره فى محاورة « رجل السياسة » ، فإنه ينصح بأن يجمع الزواج بين الأضداد : الأغنياء يتزوجون الفقيرات، وأصحاب الطباع الحادة يتزوجون صاحبات الطباع الهادئة ، والعكس صحيح — وليس فى هذا العمل إرغام قانونى لأن مثل هذا الإرغام لا يستطاع تطبيقه ، بل إنه عمل يتوقف على إقناع الناس بأن الزواج يجب أن يتم لمنفعة الدولة أكثر منه للمتعة الشخصية . وإذا ما تم الزواج فإن أفلاطون يذكر الزوج والزوجة بأن الواجب يحتم عليهما أن ينجبا أطفالا لخدمة الدولة ، ومن أجل هذه الغاية يضع الزوج والزوجة تحت رقابة مشرفات من النساء خلال عشر السنوات الأولى من الزواج . وفى دولة تحتم أن يظل عدد سكانها ثابتاً ينبغى أن يوجد تنظيم من نوع ما (وإن كان نظام المشرفات شيئاً لا يمكن قبوله) ، ويصبح هذا الاجراء ضرورة واضحة . وهذا التنظيم قد يأخذ صورة تحديد النسل فى بعض الحالات(١) ، كما ينبغى أن يأخذ صورة تشجيع النسل فى حالات أخرى . وبما أن أفلاطون ، كما رأينا ، كان يخشى تناقص نسبة المواليد أكثر من تزايدها ، فإنه يقترح تشجيع النسل عن طريق ما تقدمه المشرفات من توبيخ رقيق للأسرات قليلة النسل من ناحية ، وبمنح امتيازات وأوسمة شرف للوالدين أصحاب النسل الكثير من ناحية أخرى ، وكذلك باتباع طريقة لها أنصارها فى الوقت الحاضر ، وهى فرض ضريبة على من يبلغون الخامسة والثلاثين دون زواج . ولا تقوم هذه الإجراءات على أسباب جثمانية فحسب بل إن لها دواعيها الأخلاقية فمن واجب الرجال أن يتزوجوا وينجبوا أطفالا حتى يكون

---

(١) لا يوضح أفلاطون فى « القوانين » كما فعل فى « الجمهورية » وسائل تحديد النسل .

لهم نصيب من الخلود . إن العزوبة فى واقع أمرها نوع من الضلال(١) وينبغي على الرجال أن يحافظوا على سلامة ونقاء أجسادهم وعقولهم لأنهم لا محالة تاركين أثرهم فى نفوس وأجساد أبنائهم(٢) . ويتحدث أفلاطون عن فضيلة العفة حديثاً طويلا مفصلا ، وكذلك يتحدث عن الزواج قائلا :

«على الزوج وزوجته أن يتركا الأب والأم والأقارب ويقيما لنفسهما مستعمرة يعيشان فيها . وينبغى عليهما إنجاب الأطفال وتربيتهم حتى تنتقل شعلة الحياة من جيل إلى جيل ، من واجبهما دائماً أن يعبدا الآلهة وفق القانون »(٣) .

ومجمل القول إن فكرة أفلاطون عن الزواج هى أبعد شيء عن أن تكون جثمانية صرفة . إذ أن لها جانبها الأخلاقى وكذلك جانبها الدينى ، وإذا كان فيها خطأ فإنه الخطأ الذى طالما وقع فيه أفلاطون فى « القوانين » ، وهو أنه يغالى فى جدية الإشراف على الزواج مما يجعله أمراً مستحيلا . ثم إن فكرته العامة عن النواحى الأخلاقية والاقتصادية ليس لهامستوى آخر غيرمستوى النبل ، ففيها الكثير من الحكمة العملية والكثير من الإنسانية وعمق النظرة الأخلاقية . إن مايعلقه من أهمية على العدد له جانبه العملى كما له جانبه الروحانى ، واقتراحاته الخاصة بتسجيل الأملاك والتقدير المنظم لرأس المال والدخل هى اقتراحات تليق برجل السياسة. أما إيمانه بحرية التجارة فهو يعوض كرهه لكافة الشئون البحرية ، كما أن مؤازرته لمساعدة

---

(١) هذا الرأى كان كفيلا بان يصدم الناس فى عصور الزهد التى كان الامتناع عن الزواج فيها يعتبر دليلا على القداسة .

(٢) من النقاط التى يعتبر أفلاطون فيها رائداً لعلم تحسين الذرية الحديث ما ذكره عن تأثير شرب الخمر من جانب الوالدين على أبنائهم . ولا شك أن هذا الرأى قد عززه العلم الحديث بما يقوله عن بلازما الجراثيم .

(٣) الطلاق مسموح به فى « القوانين » على أساس تنافر الطباع ، إذا عجز القائمون على القانون والمشرفات عن التوفيق بين الزوجين .

الفقراء حتى إذا كانوا من الأرقاء فإنها تعوض موقفه من الرق ولو أن لموقفه هذا جوانبه الجميلة . أما رأيه فى الزواج فهو ، من الناحية الجثمانية والناحية الخلقية ، مزيج من الحكمة والتنظيم وإن كان التنظيم أقل حكمة من المبادىء التى يقوم عليها . ورأيه عن مركز المرأة فى المجتمع هو رأى متحرر بوجة عام ولو أنه قد يتصف بالقصور من ناحية وبالمغالاة من ناحية أخرى .

إن أفلاطون « القوانين » ليس رجلا اشتراكياً ولكنه يعترف بالطابع الاجتماعى لحق الملكية . وهو أقرب إلى مذهب الطبيعيين أنصار الأرض ، ولكنه يعترف بقيمة الصناعة والتبادل وبالحاجة إليها . إن عيوبه إنما تأتى من تطبيق مستوى أخلاقى بكل ما له من نتائج متطرفة فى صرامتها ، غير أن لهذه العيوب جانباً حسناً يفوق جانبها السىء .

إن آراء أفلاطون لم يمت منها إلا النذر اليسير ، أو أن ما ذهب منها ما زال ينطق بالكثير .

الفصل الخامس عشر

نظام الحكم في محاورة القوانين

سيادة القانون هى إحدى المبادىء الأساسية فى محاورة « القوانين » ، فالحكومات هى التى يجب أن تشكل نفسها وفق القانون ، وليس القانون هو الذى يجب أن يتشكل وفق الحكومات . ولهذا لانتوقع أن نجد فى دولة « القوانين » أية سلطة سياسية تقابل السلطة ذات السيادة فى المجتمع الحديث . وليس فيها أية هيئة من القضاه أو أى مجلس أو مجلس شيوخ أو جمعية مهما كانت ضخامتها إلا وتكون خاضعة لسيادة القانون(١) . هذا على أية حال ، هو موضوع محاورة « القوانين » حتى نأتى إلى الجزء الثانى عشر . وهذا الجزء يجب أن نعتبره لأسباب عدة بمثابة ملحق للمحاورة أو شىء أضيف إليها ولا يتفق مع أجزائها السابقة ، ولهذا يجب أن يناقش على حدة . وهناك سبب آخر لعدم وجود هيئة ذات سيادة أو شخص صاحب سيادة فى دولة « القوانين » ، وهو أن دستور تلك الدولة من المفروض أن يكون دستوراً مختلطاً يجمع بين الملكية والديموقراطية ، وبين مبدأ المعرفة ومبدأ الحرية . والدستور المختلط من طبيعته ألا يشتمل على سلطة واحدة تتركز فيها السيادة .

وإذا كان من المستحيل أن نقول ما إذا كان دستور دولة إسبرطة من نوع الملكية أو الأرستقراطية أو الديموقراطية أو من نوع الحكم الاستبدادى ، فمن المستحيل .

---

(١) يجب أن نلاحظ أن حكم القانون فى محاورة « القوانين » لا يحمل نفس المعنى الذى يحمله فى كتاب مثل « قانون الدستور » تأليف (ديسى) Dicy . ويرى هذا المفكر الإنجليزى أن موظفى السلطة التنفيذية يجب أن يكونوا خاضعين للقانون العام الذى يسنه البرلمان شأنهم فى ذلك شأن بقية الناس ، وأن محاكمتهم يجب أن تجرى أمام القضاه العاديين الذين يطبقون القانون . وحكم القانون يكون على هذا النحو متفقاً مع سيادة البرلمان ، ومع حق البرلمان فى أن يغير القانون الذى يطبقه القضاه . أما حكم القانون فى نظر أفلاطون فإنه يعنى أن كل سلطة فى الدولة بما فى ذلك الجمعية والمجلس ، يجب أن تكون خاضعة للائحة قوانين يسنها المشرع ، فإذا ما سنها المشرع وتوطدت دعائمها فعلا أصبحت لائحة جوهرية . وأفلاطون فى هذا الرأى يسير وراء الفكرة اليونانية أن الرأى العام يجب أن يهيئه التعليم لمجموعة القوانين الثابتة وليس القانون هو الذى يشكله النظام النيابى وفق حركة الرأى العام .

كذلك أن نتحدث عن الدولة التي يشيدها أفلاطون في « القوانين » بأن الحكم فيها في يد سلطة واحدة ذات سيادة .

التدابير التي تؤدي الى قيام الدولة

في بناء أفلاطون للدولة يفرق بين الفترة التي تأخذ فيها بنظام يمكن العمل بمقتضاه وبين فترة العمل المنظم التي تلي ذلك . والفترة الأولى هي فترة غير عادية وقد تحتاج إلى أساليب غير عادية . وأحد هذه الأساليب التي يقترحها في الكتاب الرابع من « القوانين » هو أن يضم أحد المشرعين إلى حاكم مطلق يتصف بالجرأة والفخامة ، ويكون شاباً سريع التعلم بطيء النسيان متمتعاً بالفضيلة العليا — فضيلة ضبط النفس . إن المشرع في حاجة إلى محاسن الصدف السعيدة حتى ينجح في عمله ، ولا توجد صدفة يمنحها الله أسعد من أن يوفق المشرع إلى حاكم مطلق من هذا الطراز .

يقول أفلاطون : « لا توجد طريقة لوضع الدستور أسرع أو أفضل من هذه الطريقة » . ومما يحض أفلاطون على الأخذ بهذا الرأي أنه يشعر بأن تحديد معنى القوانين الصالحة وإن كان أمراً ميسوراً ، إلا أن الصعوبة قائمة في خلق دافع وراء القوانين يحفز الناس على الاقتناع بها . والحاكم المطلق الشاب يستمد من نفسه حلا لهذه الصعوبة ، فهو الذي يفرض القوانين على الناس بالمثل الذي يضربه لهم من نفسه وبما يتمتع به من شخصية يبادرون إلى السير وراءها . وإلى هذا يستطيع أن يفرض عليهم القوانين بالإرغام واستخدام القوة الفعلية . وفي تصرفه الشخصي يرسم إطار العمل ثم يملأ ما يدخل في حدود هذا الإطار بإرغام من لا يسيرون وفق الخطة المرسومة على العمل الذي يريده لهم . هذا هو المثل الأعلى القديم « للجمهورية » يعود مرة أخرى ، ولكنه مثل أعلى مؤقت وذو شقين ؛ فبدلا من وجود ملك فيلسوف يوجد فيلسوف واحد أو مشرع يشترك مع حاكم

مطلق فى العمل ، وكلاهما وسيلة مؤقتة يستعان بها للتغلب على آلام مولد الدولة(١) .

(١) يبدو أن أفلاطون يردد فى محاورة « القوانين » ذلك التناقض الذى ورد فى محاورة « الجمهورية » حين يقول : « عندما تتفق سلطة السيادة مع الحكمة وضبط النفس فى رجل واحد فإن هذا يكون إيذاناً بمولد أفضل دستور وأحسن قوانين ولا يمكن الحصول على مثل هذا الدستور وهذه القوانين بغير هذه الوسيلة » . وهذه القطعة الهامة تثير عدة اعتبارات أخرى : (١) الإشارة إلى الحاكم المطلق الشاب لابد من أنها تعنى الملك ديو نيسيس الأصغر . ومن العجيب أن أفلاطون ، بعد تجربته مع هذا الملك ، وفى الوقت الذى كان وثيق الصلة فيه (بديو) وأصدقاء (ديو) الذين طردوا الطاغية ، من العجيب أن يواصل مدحه للحكم الاستبدادى . ولا شك أن أفلاطون يشعر بالحرج ولهذا يقول على لسان (كلينياس) الكريتى : « كيف يستطيع رجل يناقش بهذا الأسلوب أن يقنع نفسه بصحة رأيه ، وأية حجة يستطيع استخدامها » ؟

غير أن ما جاء فى « الجمهورية » لا يمكن استبعاده مهما كانت الصعوبات فى طريق تحقيقه ومهما كانت الدروس التى حصل عليها من التجربة دروساً محزنة . أن المثل الأعلى مازل تحويل نظر الحاكم صاحب السيادة نحو الضوء . ومن الجدير بالملاحظة أن يتحدث أفلاطون أكثر من مرة فى الكتاب الخامس من محاورة « القوانين » عن المشرع الذى يكون فى الوقت عينه حاكما مطلقاً واصفاً إياه بأنه يكون أكثر قوة من المشرع الذى لايكون حاكما مطلقاً . (٢) والصعوبة الأخرى أن الطريقة التى يقترحها أفلاطون فى هذه القطعة من العسير أن تنطبق على دولة جديدة ، بل تنطبق على دولة قديمة فى طريقها إلى التحول ويتجلى هذا من قول أفلاطون فى قطعة أخرى إن التحول إلى دولة مثالية هو أسهل ما يمكن فى حالة الحكم المطلق ، ويليه فى السهولة الحكم الملكى القانونى ، ثم الحكم الديموقراطى . أما التحول من الحكم الأليجاركى إلى الدولة المثالية فإنه بالغ الصعوبة . ورغم ما يقوله أفلاطون عن تأسيس مستعمرة جديدة وعن صحيفتها البيضاء التى يكتب عليها دستورها ، فإنه لا يزال مشغول الذهن بالدول القائمة وإصلاح الأحوال القائمة فعلا (٣) الإشارة إلى الحاكم المطلق الشاب لا تتفق مع الأسلوب الذى يقترحه فى الكتاب السادس لإدخال دولة « القوانين » فى نطاق النظام الذى يمكن تطبيقه . ومن الجائز أن قصده من هذا الاقتراح هو تمهيد الطريق لاقتراحه الخاص « بمقدمات القوانين » فإذا لم يستطع المشرع أن يعتمد على معاونة حاكم مطلق ، ففى مقدوره أن يلجأ إلى الشعب ويحثه على قبول قوانينه عن طريق المقدمات التى يقدم بها للقوانين .

غير أن الوسيلة الفعلية التى يقترحها أفلاطون عندما يعرض فى الكتاب السادس إلى مناقشة وضع الدستور تختلف اختلافاً كبيراً عن هذا الذى سبق . ذلك أن الجماعة التى أسست المستعمرة تحتل مكان الحاكم المطلق الشاب ، وهى التى تتعاون مع المشرع وتمكنه من الوصول بالدولة الجديدة إلى مستوى النظام الرتيب والعمل المنظم . وسوف يكون المستعمرون أنفسهم على غير معرفة بعضهم بعضاً ولا بأولئك الذين ينتخبونهم لمناصب الدولة ، ونظراً لعدم خبرتهم بروح القوانين فإنهم يتعرضون لارتكاب الخطأ إذا تركوا لوسائلهم الخاصة ، ولهذا ينبغى على مؤسسى المستعمرة أن يختاروا من بين أعدادهم أول هيئة من حماة القانون(١) . ويجب عليهم أيضاً أن يعينوا هيئة مؤقتة تتألف من مائتين من الأعضاء ، نصفهم من مؤسسى المستعمرة والنصف الباقي من صفوف المستعمرين ، وتكون مهمتها أن تضمن حسن اختيار بقية القضاة لأول مرة . وأن يكون هؤلاء القضاة قد تم اختبارهم اختباراً سليماً قبل أن يتولوا مناصبهم . فإذا ما فعل مؤسسو المستعمرة هذه الأشياء فإنهم يكونون قد أتموا عملهم ، ومن واجب الدولة الجديدة بعد ذلك أن تشق طريقها إلى النجاح معتمدة على نفسها(٢) .

النظم الدائمة فى الدولة

إذا ما استقرت أحوال المستعمرة وبدأت حياتها المنظمة فإن الجمعية الشعبية تصبح صاحبة السلطة الانتخابية ، وهى التى تنتخب الهيئة المدبرة أو المجلس ،

---

(١) يشغل حماة القانون مناصبهم مدة عشرين عاما . وهذا يعنى أن المستعمرة تضمن وجودهم عدة سنوات مقدماً .

(٢) فيما عدا المستعمرات الكورنثية التى حاولت كورنثيا أن تبقيها متصلة بها ومعتمدة عليها فإن المستعمرات اليونانية الأخرى كانت منذ البدء متمتعة بالحكم الذاتى . ومع أن المدينة الأم قد تعين مشرع المستعمرة (ولو أن الغالب أنه كان يعين بمعرفة المستعمرين أنفسهم) ، إلا أن المستعمرة فيما عدا ذلك كانت تدبر كل شئونها بنفسها .

ومختلف القضاة التنفيذيين . وهذه الجمعية تتألف من الخمسة آلاف والأربعين مواطناً مقسمين إلى أربع طبقات على أساس الملكية حسب ما بينهم من اختلافات فى مقدار مقتنياتهم الشخصية . وحضور اجتماعات هذه الجمعية إجبارى بالنسبة للطبقتين الأولى والثانية واختيارى بالنسبةللثالثة والرابعة ، غير أنه لا يصرح للمواطن من أية طبقة أن يؤم الاجتماع إلا إذا كان من حملة السلاح وقضى فترة التدريب العسكرى(١) : والمهام التى تضطلع بها الجمعية هى مهام انتخابية بحتة ، بل يمكن القول إن المبرر لوجودها هو انتخاب حماة القانون وأعضاء المجلس ، ولو أنها إلى جانب ذلك تنتخب قادة الجيش وعدداً من الموظفين المحليين وحماة القانون السبع والثلاثون ينتخبون بتصويت على ثلاث درجات ، فينتخب ثلاثمائة فى التصويت الأول ثم يستبعد من هؤلاء مائتان فى التصويت الثانى ويجرى الانتخاب الأخير بين الباقين فى التصويت الثالث . أما انتخاب المجلس فإنه أكثر إحكاماً ، وفيه يطبق نظام الطبقات تطبيقاً محدداً مع أن لا وجود له فى انتخاب حماة القانون . ويتألف المجلس من ثلاثمائة وستين عضواً ينتخبون سنوياً على أن ينتخب تسعون عضواً من كل طبقة . والمرحلة الأولى فى هذا الانتخاب هى اختيار المرشحين ، ولا يترك أفلاطون مجالاً للترشيحات الشخصية التى يقوم بها الأفراد أو اللجان الانتخابية بل يجب أن يختار المرشحون لعضوية المجلس بالتصويت العام شأنهم فى ذلك شأن حماة القانون ، غير أن مرشحى الطبقات المختلفة يختارون بطرق مختلفة ، فمواطنو كل طبقة يجب أن يختاروا مرشحى الطبقتين الأولى والثانية ، واشتراكهم فى هذه العملية إجبارى بحيث توقع غرامة على المتخلف عنها . وفى اختيار مرشحى الطبقة

---

(١) نضرب مثلا لذلك الحكومة التى قامت فى أثينا أثناء ثورة ٤١١ ، وفيها كان حق الانتخاب قاصراً على خمسة آلاف من المواطنين الذين يكون فى مقدورهم حمل السلاح . ويضاف إلى ذلك أن فرض مؤهل الخدمة العسكرية هنا خاص فقط باجتماعات الجمعية التى تعقد لانتخاب حماة القانون وقادة الجيش .

الثالثة يجب على مواطنى الطبقات الثلاث الأولى أن يعطوا أصواتهم وتوقع غرامة على المتخلف ، أما مواطنو الطبقة الرابعة فلهم حرية التصويت أو الامتناع . وفى اختيار الطبقة الرابعة ينبغى على مواطنى الطبقتين الأولى والثانية أن يشتركوا فى التصويت أو يدفعوا غرامة تكون ثلاثة أضعاف الغرامة العادية بالنسبة للمتخلفين من أعضاء الطبقة الثانية وأربعة أضعافها بالنسبة للمتخلفين من أعضاء الطبقة الأولى . إلا أن لأعضاء الطبقتين الثالثة والرابعة أن يشتركوا فى التصويت أو يمتنعوا . فإذا ما انتهت هذه المرحلة الأولى من الاختيارجاءت المرحلة الثانية ، وهى التصويت على كل المرشحين بقصد إجراء اختيار ثان يجب أن يشترك فيه كل المواطنين لاستبقاء مائة وثمانين مرشحاً فى كل من الطبقات الأربع واستبعاد الباقين . وتوقع غرامة من الفئة العادية على المتخلفين عن هذه العملية . أما المرحلة الثالثة والأخيرة فهى استخدام طريقة الاقتراع فى اختيار تسعين عضواً للمجلس من بين المائة والثمانين مرشحاً الباقين لكل طبقة . وهكذا يتم اختيارجميع أعضاء المجلس المتألف من ثلاثمائة وستين عضواً(١) .

---

(١) الطريقة التى يقترحها أفلاطون تجمع بين نظام الطبقات الأربع وطريقتى الاقتراع والانتخاب اللتين كانتا متبعتين فى انتخاب المجلس خلال النصف الأول من القرن الخامس . وهناك طريقتان حديثتان تشبهان هذا الوضع : ـ (١) التصويت الإجبارى جزء من الدستور البلجيكى ومن دساتير بعض الولايات السويسرية (٢) استخدام نظام الأربع طبقات فى انتخاب المجلس يقابل من بعض الوجوه استخدام نظام الطبقات الثلاث الذى كان معمولا به فى إنتخاب (مجلس الديت البروسى) Diet . حيث كانت هيئة الناخبين مقسمة إلى ثلاث طبقات على أساس الملكية . وكانت كل من هذه الطبقات غير المتساوية فى عددها (الأولى ٥ فى المائة والثالثة ٨٠ فى المائة من مجموع الناخبين) ، تنتخب عدداً متساوياً من الناخبين ، ثم ينتخب هؤلاء بدورهم أولئك الأعضاء الذين ترشحهم الأحزاب المختلفة . وكان هذا النظام البروسى يهدف إلى إيجاد المساواة فى الملكية (على حساب المساواة بين الأشخاص) ، ويمكن القول إنه كان يهدف إلى المساواة النسبية التى يرى أفلاطون أنها المساواة الصحيحة ، ولكن هذا النظام أدى إلى زيادة حدة الانقسامات الاجتماعية . ونظام أفلاطون أكثر اعتدالا ، ولكنه معرض للنقد نفسه ، على حد قول أرسطو .

وأثر هـذا النظام أن الطبقتين الأولى والثانية سيكون لهما صوت غالب فى اختيار المرشحين ، وفى الوقت عينه تستطيع كل الطبقات أن تشترك فى الاختيار الأصلى لمرشحى كل طبقة ، كما أن الطبقات جميعها يتحتم عليها أن تشترك فى عملية الاستبعاد أما استخدام طريقة الاقتراع فإنها تهـدف إلى تحقيق المساواة فى المرحلة النهائية . والنظام كله يحقق الجمع بين حق الانتخاب العـام وحق الانتخاب الطبقى بطريقة محكمة التدبير ، وكذلك يحقق الجمع بين ما كان يعتبره اليونان طريقة أرستقراطية للانتخاب بطريق التصويت وبين ما كانوا يعتبرونه طريقة ديمقراطية للانتخاب بطريق الاقتراع . ويقوم دفاع أفلاطون عن هذا النظام على أساس أنه وسط بين مبدأ الحـكم الملكى ومبدأ الحرية الديمقراطى ، المبدأ الأول يتمثل فيما تمارسه الطبقات العليا (المفروض فيها أنها أكثر حكمة) من سلطة أعلى فى اختيار المرشحين والمبدأ الثاني يمثله إمكان مساهمة كل المواطنين فى المرحلة الأولى وضرورة مساهمتهم فى المرحلة الثانية ، ثم استخدام الاقتراع على الطريقة الديمقراطية فى المرحلة الثالثة . وكذلك يدافع أفلاطون عن هـذا النظام على أساس آخر هو أنه يقوم على المساواة الحقة وهى المساواة « النسبية » . وذلك لأن أتباع مبدأ المساواة المطلقة بحذافيره — فيمنح الشرف نفسه وتعطى السلطة عينها لأشخاص غير متساويين من حيث الكفاءة والجدارة — لا يعنى إلا اتباع المساواة الزائفة والانحراف عن طريق العدالة. إن المساواة الصحيحة لابد أنه تكون نسبية أوقل إنها المساواة فى النسب ، ولا يمكن تحقيقها إلا إذا تساوت النسبة بين الجدارة الأعلى وما يمنح من شرف أعلى بالنسبة بين الجدارة الأقل وما يمنح من شرف أقل ، ولا يتحقق هذا الوضع إلا إذا نال أصحاب الجدارة الأكثر شرفاً أعظم وأصحاب الجدارة الأدنى شرفاً أدني(١). هذه المساواة النسبية هى العدالة لأنها

---

(١) من الطبيعى أن أفلاطون ، وخاصة فى المرحلة الأخيرة من حياته عندما كان منشغلا بالرياضيات وبالعدد ، من الطبيعى أن يؤيد فكرة « التمثيل النسبى » حسب الجدارة .

وفى محاورة « جورجياس » كان كاليكليس ، مؤيد فكرة منح القوة نصيباً أكبر من التمثيل ، هو أول من جعله أفلاطون عارضاً للفكرة . غير أن سقراط أيضاً قد ناصر الفكرة بمعنى مختلف .

مساواة صحيحة ، وهى تعنى أن الدولة تعطى مواطنيها على قدر ما يعطونه لها ، ثم إنها تعنى التناسق والاستقرار ، إذ لا يمكن أن يوجد تناسق فى دولة يشعر فيها أصحاب الفضل بالمرارة لأن ما يتصفون به من جدارة لا يلقى ما يستحق من جزاء. والصعوبة فى هذه الحجة الأخيرة كما يحس بها أفلاطون أنها إذا كانت صحيحة فإنها تدل على الشىء الكثير ، ذلك أن أمثال هذه المبادىء لاتنطوى على الكثير مما يبرر التسليم بأن طريقة الانتخاب بالاقتراع تضمن المساواة المطلقة . ولا يتردد أفلاطون فى الاعتراف بذلك حين يقول :

« من الضرورى لكل دولة في بعض الأوقات أن تستخدم كلمتى « المساواة » و «العدالة» بمعناها الثانوى . وفى مثل هذه الأوقات تجعل من الإنصاف ، بل ومن الرحمة ، بديلا لمستوى العدالة الكاملة . وهذا هو السبب فى ضرورة الأخذ بطريقة الاقتراع لأن ما يقترن بها من معنى المساواة يجنب الدولة تذمر الشعب ، وهذا هو السبب أيضاً فى أننا لا نملك إلا التوسل إلى الله أن يجعل الاقتراع محققاً للعدالة ، وأنه من الضرورى لنا أن نستخدم النوعين من المساواة وإن كان الأفضل ألا نلجأ إلى المساواة القائمة على فرصة الاقتراع إلا فى أضيق الحدود » .

ومن الصعوبات التى تنطوى عليها محاجة أفلاطون عن المساواة أنها لا تثبت ما نتوقع منها أن تثبت ، ذلك أن حجته عن المساواة الصحيحة إنما تقوم على أن الكفاءة والجدارة يجب أن يعترف بهما ، بينما الطريقة التىيقترحها لانتخاب المجلس إنما تقوم علىالاعتراف بالثروة ، والمبدأ الذى يتبعه فعلا هو أنمنح الشرف والمناصب يجب أنيكون علىأساس الغنى أو الفقر ، لاعلى أساس ما يتحلى به الناس أو أجدادهم من فضيلة ، أو ما يتصفون به من الجمال وقوةالبدن .

ومع ذلك فإن حجة « القوانين » كلها تدل على أن أفلاطون كان أبعد ما يمكن عن الأخذ بالرأى أن الثروة تعنى الكفاءة أو أن الامتلاك يعنى الجدارة ،وهو الرأى

الذى يستطيع دون غيره أن يزيل التناقض سالف الذكر ، ويفهم من هذا أن حجته عن المساواة الصحيحة تقوم على أساس معين ، بينما النظام الذى يقترحه يقوم على أساس آخر . وهذا التنافر شىء طبيعى ، ذلك أنه من السهل أحياناً أن يشعر المرء بأن الإنسان فى عالم مثالى يجب أن ينال ما يستحق ، وأن الجدارة الأعلى يجب أن تلقى جزاء أكبر ، كما أنه من السهل فى أوقات أخرى أن يشعر الإنسان بأن الناس يستحقون ماينالون ، وأن مبلغ مايمتلكونه هو الدليل على جدارتهم ، ولا يمكن قبول أى من الرأيين على الفور . فمن المستحيل أن تقاس الجدارة أو أن يجعل الأجر مناسباً لقيمة العمل ، وحتى إذا كان هذا ممكناً فإن العالم الذى يكون تقدير الجدارة فيه دقيقاً ومضبوطاً بهذه الصورة دائماً سيكون أسوأ من العالم الذى نعيش فيه حيث يؤدى الناس عملا جيداً ويفعلون ذلك كل يوم لأنهم يرون أن العمل الجيد شىء حسن فى ذاته وأنه لهذا السبب يستأهل أن يفعلوه(١) . ومن المستحيل أيضا أن نعتقد أن لما نناله أية علاقة حتمية بما لنا من قيمة ، أو أن المقياس الذى نقاس به والمكانة التى نشغلها فى المجتمع يتوقفان على قدر ما نمتلك ، لأن ذلك القدر قد يكون نتيجة للعمل والكفاءة كما أنه قد يكون ، وكثيراً ما يكون ، وليد ما يسنح لنا من فرص . ومهما قلنا عن العالم الاقتصادى (سواء فعلنا كما نفعل الآن وتركنا الأجور والأسعار يحددها مقدار رغبة المشترين فى السلع والخدمات ، أو حاولنا تحقيق المساواة هنا أيضاً) ، فإنه يبدو أن الطريقة الوحيدة المأمونة فى عالم السياسة هى أن نحاول تحقيق مساواة من النوع الذى يصفه أفلاطون بأنه مساواة زائفة ، ولا بد للدولة من أن تعامل كل الناس فى مراكز الانتخاب وفى المحاكم كما لو كانوا متساويين دون أن تؤكد أنهم كذلك . إن الدولة لا تستطيع أن تقيسهم بمقياس الجدارة ، فإذا قاستهم بمقياس الثروة فإن هذا المقياس لا يعتبر معياراً لقيمتهم ، وإذا

---

(١) قارن « النظرية الفلسفية للدولة » تاليف بوسانكيه . ص ص ٢٩ — ٣١

قاستهم على قدر ماءيلكون من معرفة فإن هذا المقياس أيضا ليس أصدق من سابقه ، ويبدو أن هذا يجعل من مبدأ المساواة السياسية شيئاً لا يزيد عن ذلك الذى وصفه العلامة هوبزن Hobson ، فنحن إنما ننشد المساواة إن لم يكن بقصد « تجنب تذمر الشعب » ، فهو بقصد تجنب التفكير المضنى على الأقل . ومع ذلك فالمساواة لها جذور أعمق وتبرير أعمق . إن الناس جميعاً ، ما دامت لهم شخصياتهم ، فإنهم على أساس هـــذه الحقيقة الجوهرية على قدم المساواة ، والدولة التى تقيم دعائمها على أساس هذه الحقيقة الجوهرية لا بد أن تكون أكثر عدالة وأقرب إلى السلامة من الدولة التى تقيم صرحها على أساس صفات جزئية أو صفات عابرة .

وبالإضافة إلى أن الجمعية الشعبية تنتخب المجلس ، فإنها أيضاً تنتخب موظفى المدينـــة المحليين وموظفي السوق ، وهى تفعل ذلك بطريقة التصويت العام وتقصره على الطبقتين الأولى والثانية . وهى كذلك تنتخب قادة الجيش ، وعدد هؤلاء ثلاثة ينتخبون بناء على اقتراح يتقدم به حماة القانون ، ويقوم بانتخابهم كل أعضاء الجمعية الذين بلغوا سن الخدمة العسكرية وجاوزوها . غير أن أى رجل آخر له أن يقترح مرشحاً بدلا من أولئك الذين اقترحهم حماة القانون ، فإذا أسفرت نتيجة التصويت المبدئى عن فوز هذا المرشح بأصوات أكثر من تلك التى نالها المرشح الرسمى أصبح من حقه دخول الانتخاب النهائى(١) . ويخصص أفلاطون للجمعية إلى جانب مهامها الانتخابية ثلاثة حقوق أخرى . فمن حقهـا أن تقيم الدعاوى العامة ضد من يسبب أضراراً للدولة ، كما أن الحصول على موافقتها أمر ضرورى فى حالة أى تعديل للقانون إذا كان هذا التعديل

(١) دستور الجيش يشبه دستور الدولة بوجه عام فى أنه دستور مختلط . فأصحاب رتبة (المقدم) فى الفرق القبلية الإثنى عشرة ، شأنهم شأن القواد ، ينتخبون بطريقة التصويت الشعبى (بناء على اقتراح القادة) ، غير أن القادة هم الذين يعينون نقباء الفصائل بأنفسهم .

ضرورياً ، ومن سلطتها أن تمنح الأجانب المستوطنين إذناً بالبقاء فى البلاد أكثر من فترة العشرين عاماً . ويمكن القول بوجه عام إن الجمعية ، كما أنها (سولونية) فى تشكيلها ، فهى تمتلك أيضاً ما نستطيع تسميته سلطات (سولونية) ، وهى على نسق الجمعية الأثينية بعد تشريع سولون ، تلعب دوراً مزدوجاً هو أنها هيئةالناخبين وهيئة قضائية شعبية ، ولكن يبدو أنها لا تملك أية مهام تدخل فى نطاق تدبيرشئون الدولة ، وذلك لأن سفينة الدولة تحتاج إلى حراسة دقيقة نهاراً وليلاً ، وليس فى مقدور هيئة كثيرة العدد أن تضطلع بهذه المهمة فى شىء من القوة ، ولهذا ألقى عبء هذا الواجب على المجلس خلال فترة تشكيله السنوية . ويقترح أفلاطون (جرياً وراء السوابق الأثينية ، ولكنها سوابق متأخرة عن عصر سولون) أن يقسم المجلس إلى إثنى عشر قسماً يعمل كل منها شهراً واحداً يتولى فيه عمل الجهاز الرئيسى للحكومة والهيئة الرياسية للدولة . ومن عمل هذه الأقسام خلال توليها السلطة أن تستقبل الأجانب والمواطنين ، وأن تأمر بعقد وفض الجلسات العاديةللجمعية ، سواء كان ذلك من أجل الانتخابات أو نظر القضايا أو من أجل تغيير القوانين (١) ، وهى فى ذلك كله تسير على نسق الأقسام الرياسية فى المجلس الأثينى .

ومن المفروض أن كلاً من أقسام المجلس الإثنى عشر يعمل فى دوره بالاشتراك مع القضاة التنفيذيين ، وهؤلاء القضاة هم حماة القانون ، وعددهم سبع وثلاثون

---

(١) بينما الجمعية الشعبية فى « القوانين » تقابل الجمعية الأثينية فى عصر سولون لأنها مثلها تنقسم إلى أربع طبقات وتمتلك سلطات مشابهة ، فإن المجلس يقابل المجلس الذى أنشأه (كليثينيز) لأنه يملك نفس السلطات وينقسم إلى أقسام مشابهة . ومن الوجهة الأخرى يوجد بين المجلسين اختلافان ، فمجلس كليثينيز كان مقسماً حسب القبائل غير أن مجلس أفلاطون لم يكن منتخباً على أساس القبائل الاثنتى عشرة بل على أساس الطبقات الأربع . ثم أن مجلس كليثينيز كان مقسماً إلى عشرة أقسام بينما كان مجلس أفلاطون مقسماً إلى اثنى عشر قسماً تتفق مع شهور السنة الاثنى عشر (لأن أفلاطون كان يسير وفق نظام اثنى عشرى) .

ينتخبون ، كما رأينا ، بمعرفة الجمعية العامة ويتولى كل منهم منصبه مدة عشرين عاماً . ولا يصرح لرجل أن يتولى هذا المنصب إلا إذا بلغ الخمسين من عمره ولا يبقى فيه بعد السبعين . وشرط السن هذا يشبه ما كان معمولا به فى مجلس (الجيروسيا) الإسبرطى الذى كان يتحتم على أعضائه ، حسب القانون الإسبرطى ، أن يكونوا فوق الستين ، كما أن عدد أعضاء حماة القانون يشبه ما كان معمولاً به فى مجلس (الجيرونت) الذى كان يتألف من سبع وثلاثين عضواً من بينهم الملكان(١) . ومن الأمور العجيبة أن يكون هناك موظفون تنفيذيون يشغلون المنصب عشرين عاماً . ولكن يجب ألا ننسى أن المهمة الرئيسية لحماة القانون هؤلاء هى ، كما يدل اسمهم ، العمل على تحقيق التزام الناس بالقانون ، ومن اختصاصهم أيضاً أن يحتفظوا بسجلات المقتنيات الشخصية التى يقوم عليها نظام الطبقات الأربع(٢) ورئيسهم ،

---

(١) عدد حماة القانون شىء عجيب ، فرقم ٣٧ ليس له علاقة عددية برقم ٥٠٤٠ . وفى تعليق الأستاذ (ريتر) على محاورة « القوانين » ، يقترح أن رقم ٣٧ يقوم على أساس القبائل ، بحيث تمثل كل قبيلة بثلاثة أعضاء ويضاف إلى ذلك عضو ليحول دون حدوث انقسام متكافىء فى أى تصويت ، غير أن هذا مجرد تخمين . وهناك نقطتان أخريتان يجدر ملاحظتهما : (أ) كان فى إسبرطة ضباط يطلق عليهم اسم حماة القانون غير أننا لا نعرف شيئاً عنهم . وكان فى أثينا أيضاً حماة للقانون عددهم ٧ يختصون بالمحافظة على تنفيذ القانون فى الجمعية وفى المجلس وفى عمل القضاة التنفيذيين . وعلى هذا تكون مهام حماة القانون فى نظام أفلاطون مقابلة فى نقطة أساسية لمهام حماة القانون الأثينيين . ويبدو أنه أضاف رقم (٣٠) وشرط السن كما كان الحال فى مجلس (الجيرونوت) الأسبرطى إلى رقم (٧) ومهام حماة القانون الأثينيين . فإذا كان الأمر هكذا كان مثلا عجيباً « للمزج » . (ب) الشبه الوحيد الذى يحضرنى لما أتبعه أفلاطون من جعل مدة شغل المنصب بالنسبة لحماة القانون عشرين عاماً هو المجلس التنفيذى الفدرالى لسويسرا الذى يتولى أعضاؤه مناصبهم خلال دورة برلمانية اسما ، غير أن انتخابهم يجدد بصفة مستمرة ، وفى بعض الأحيان يبقون فى مناصبهم ما يقرب من العشرين عاماً .

(٢) لحماة القانون بعض السلطة فى تغيير القوانين خلال العشرين السنة الأولى من وجود الدولة . غير أن حماة القانون الذين يمارسون هذه السلطة هم أولئك الذين يعينهم مؤسسو المستعمرة بصفة خاصة .

ولهؤلاء أيضاً أن يساهموا فى محاكمة من يرتكبون جرائم ضد الدولة .

إذا جازت تسميته بهذا الاسم ، هو ذلك الذى يكلف من بينهم بالإشراف على التعليم ، ويتولى منصب وزير التعليم ، ويتم انتخابه من صفوف حماة القانون بانتخاب سرى تتولاه جمعية مشتركة مؤلفة من كل القضاة التنفيذيين فى الدولة ، ويتولى منصبه مدة خمس سنوات ، ويجب أن يكون هذا الرجل أحسن مواطن من كافة الوجوه . ومن الأمور التى لها دلالتها أن « رئيس الوزراء » فى دولة أفلاطون هو وزير التعليم .

وفى معالجة أفلاطون للنظم القضائية يبدأ بالتفريق بين القضايا الخاصة والقضايا العامة . ثم خصص للنوع الأول ثلاث درجات وثلاثة مستويات من المحاكم تبدأ بمحكمة أول درجة ، وهى محكمة اختيارية أو هيئة تحكيم تتألف من الجيران والأصدقاء الذين يعرفون موضوع القضية أكثر من غيرهم ، ويصف أفلاطون هذه المحكمة بأنها « أكثر المحاكم كفاءة » . ومحكمة ثانى درجة هى المحكمة القبلية لكل من الأقاليم الاثنى عشر . ويختار قضاتها بالاقتراع ، ولهذا يعترف فيها بمبدأ المحاكمة الشعبية ، وهو مبدأ يؤكده أفلاطون على أساس أن كل الناس يجب أن يكون لهم نصيب من السلطة القانونية لأن الرجل الذى لا يشترك مع غيره فى سلطة المحاكمة يعتبر نفسه محروماً من أى دور يقوم به فى الدولة .

أما محكمة ثالث وآخر درجة فهى محكمة تتألف من فئة القضاة الممتازين يختارون سنوياً بنسبة واحدة من كل هيئة قضائية ، ويتولى انتخابهم كل القضاة التنفيذيين فى الدولة مجتمعين(١) . وجلسات هذه المحكمة علنية ، كما أن كلا من قضاتها يصدر قراره علناً ، ومن واجب هيئة القضاة التنفيذيين المشتركة التى

(١) يتحدث أفلاطون فى الجزء التاسع من المحاورة عن أن الحكم فى الجرائم التى ترتكب ضد الدولة من اختصاص حماة القانون ومحكمة تختار على أساس الجدارة من بين قضاة السنة السابقة .

انتخبت جميع القضاة أن تحضر جلسات المحكمة . وإذا كان أفلاطون فى هذه الناحية لا يأخذ بنظام المحاكم الشعبية الأثينية واسعة النطاق (بما فيها من مئات بل وآلاف القضاة أحياناً) ، فإنه يحاول على أية حال أن يدخل فى نظامه عنصر العلنية .

أما فى القضايا العامة وهى التى لا يخصص لها إلا درجة واحدة فإنه يجعل كل المحاكمة تقريباً من اختصاص الشعب . وذلك لأن الإضرار بالدولة إضرار بكل إنسان ، ومن دواعى الأسى لكل إنسان ألا يكون له صوت فى ما يصدر من قرارات . وعلى هذا يكون بحث القضية من اختصاص ثلاثة من كبار القضاة يتفق عليهم بين المدعى والمدعى عليه ، غير أن بداية المحاكمة ونهايتها — الإجراءات المبدئية والقرار النهائى — كل هذا يقع فى اختصاص الجمعية العامة .

أما فى نظام الحكم المحلى الذى يصفه أفلاطون فهو بالضرورة نظام هين ، فالدولة التى يبلغ عدد سكانها ٥٠٤٠ لا تحتاج إلى الشىء الكثير بعد حكومتها المركزية . ففى المدينة المركزية لابد من وجود مفتشين للمدينة ومفتشين لساحة السوق ، وفى الريف يوجد مفتشون لكل قبيلة ، عددهم خمسة وتنتخبهم قبيلتهم لشغل المنصب مدة عامين . وتشبه مهامهم من بعض الوجوه مهام قضاة المحاكم الجزئية فى نظام إنجلترا القديم للحكم المحلى من حيث إن سلطتهم القضائية محدودة ومن حيث إنهم يشكلون هيئة إدارية عامة . غير أنهم يختلفون عن القضاة الإنجليز فى أن كلا منهم ينتقى من القبيلة إثنى عشر شاباً يعتبرهم رفاقه وزملاءه ، وعليه أن يقوم بتدريبهم . ويختلفون عنهم أيضاً فى أنهم ليسوا مرتبطين بإقليم واحد معين ، بل من واجب كل جماعة من المفتشين مع زملائهم الستين أن يجوبوا الدولة كلها مرتين خلال مدة خدمتهم ، مرة من اليسار إلى اليمين فى السنة الأولى ومرة من اليمين إلى اليسار فى السنة التالية بحيث يقيمون شهراً واحداً فى كل إقليم يزورونه . والقصد من ذلك أن يصبح الجميع على معرفة وفيرة بالبلاد كلها . وخلال دورتهم هذه يجب أن ينصرفوا

انصرافاً كبيراً إلى طلب العمل اللازم لحفر الخنادق الخاصة بالدفاع عن البلاد ، ولبناء الطرق ، وتزويد البلاد بالمياه اللازمة ، وتنفيذ أعمال الرى . أما واجبات مفتشى المدينة ومفتشى السوق فإنها أقل إرهاقاً ، غير أن أهمية المدينة المركزية تكسب مناصبهم أهمية مماثلة ، ولهذا فإن مفتشى المدينة الثلاثة يجب أن يكون اختيارهم من الطبقة الأولى دون غيرها ، كما أن مفتشى السوق الخمسة يجب أن يقتصر أختيارهم على الطبقتين الأولى والثانية . غير أن أى مواطن من حقه أن يقترح مرشحاً للوظيفة ، ويجب على كل مواطن أن يعطى صوته عند الاختيار المبدئى الذى يتم بمقتضاه تخفيض عدد المرشحين الأصلين إلى ضعف عدد الوظفين المطلوب اختيارهم، أما الاختيار النهائى فإن أمره متروك للاقتراع . ويختص مفتشو المدينة برعاية المدينة من حيث مبانيها وطرقاتها ومورد مياهها . أما مفتشو السوق فإنهم يشرفون على ساحة السوق ومبانيها وتجارتها — غير أن الطائفتين من المفتشين تملكان سلطة قضائية جزئية .

والخطوط العامة لنظام الحكم المحلى هذا تسير وفق ماكان متبعاً فى أتينا ، ولقد رأينا أن الكيان الدستورى لدولة « القوانين » هو من نواح أخرى كثيرة أتينى الطابع ، فالمجلس والجمعية العامة يشبهان مثيليهما فى أتينا ، ونظام الطبقات الأربع هو نظام أتينا فى عصر سولون ، وتقسيم الدولة إلى ثنى عشر قبيلة والمجلس إلى اثنى عشر قسماً يذكرنا بأتينا فى عصر كليثينيز . ومن الوجهة الأخرى فإن النظام الاجتماعى الذى وصفه أفلاطون فى « القوانين » هو نظام إسبرطى لا أتينى ، كما أن أسلوب التدريب ونظام الموائد المشتركة ومركز المرأة ، كلها « وليدة الأسلوب الإسبرطى » . ومع أن « القوانين » أكثر نقداً لإسبرطة من « الجمهورية » ، إلا أ انلمثل الأسبرطى لم يغب عن ذهن أفلاطون .

وفى مقدورنا أن نصف دولة « القوانين » بأنها خليط يجمع بين الأشكال الدستورية الأتينية والحرية الأتينية وبين النظام الاجتماعى والوضع المستقر لدولة إسبرطة ، وهى دولة مختلفة من وجوه كثيرة ، وليس أقلها أنها تجمع بين النمطين النقيضين من دول اليونان المعاصرة(١) .

الطابع العام للحكومة فى « القوانين » :

هذا هو نظام الحكم المحلى ونظام الدستور كما وصفهما أفلاطون فى الكتاب السادس من « القوانين » . وقبل أن نتناول ما أضيف إلى هذا النظام فى الكتاب الثانى عشر يجدر بنا أن نتبصر النظام كما هو قائم . هناك جمعية شعبية ومجلس منتخب وهيئة تنفيذية تتألف من حماة القانون . وهناك موظفون عسكريون ودور للقضاء وموظفون محليون .

والجمعية الشعبية مشكلة على أساس نظام الطبقات بحيث يوجد تفريق بين الطبقات التى يجب أن تحضر جلساتها والطبقات التى يجوز لها ذلك ، غير أن كل مواطن هو عضو فيها ومن حقه أن يدلى بصوته فى كل اجتماعاتها . والمجلس الذى تعتبر أقسامه الشهرية هيئة رياسية للدولة ينتخب على أساس نظام يجمع بين الاعتراف بالثروة والاعتراف بحق الانتخاب الشامل ، وبين استخدام طريقة الانتخاب وطريقة الاقتراع . أما حماة القانون فإنهم ينتخبون انتخاباً حراً بمعرفة المواطنين جميعاً ، غير أن الموظفين العسكريين فإن جزءاً منهم يؤخذ بالانتخاب الشعبى كما يؤخذ جزء بالتعيين . أما دور القضاء فمع أنها تشتمل على عنصر المعرفة الخاصة فى حالة قضاة المحكمة العليا ، إلا أنها تقوم على أساس مبدأ المحاكمة الشعبية إلى حد كبير .

---

(١) ويتجلى هذا فى شخصيات المحاورة — الأتينى الغريب الذى يقوم بالدور الرئيسى ، و (مجيلس) الإسبرطى الذى يرتبط ارتباطاً طبيعياً بكلينياس الكريتى نظراً لما بين النظم الكريتية والنظم الإسبرطية من علاقة وثيقة .

والموظفون المحليون للمدينة وللسوق وإن كانوا لا ينتخبون من جميع الطبقات إلا أنهم ينتخبون بمعرفة الجميع .

وهكذا نرى أن عنصر الحكمة متمثلا فى الطبقات العليا يعطيه أفلاطون تمثيلا خاصاً ، كما أن عنصر الحرية متمثلا فى جمهور المواطنين كله يفسح له أفلاطون مجال العمل بحيث يستطيع كل مواطن أن يدلى بصوته إذا أراد . والصعوبة التى ينطوى عليها هذا النظام هى أن الطبقتين الأولى والثانية اللتين يرجع امتيازهما إلى أنهما تملكان قدراً أكبر من المقتنيات الشخصية دون أى شىء آخر ، هاتان الطبقتان يجعلها نظام أفلاطون ممثلتين للحكمة . وفيما عدا هذه الصعوبة فإن النظام كله يتميز بالتناسق والتكامل والدقة إلى حد التعقيد . فجميع العناصر مختلطة فى الدولة كلها بحيث يبدو من العسير أن نصف الدولة بأنها ديموقراطية أو أرستقراطية أو أليجاركية . وكما أن أفلاطون هو أول فيلسوف لهذا الشكل المختلط من الدستور ، فهو أيضاً أكثر فلاسفته دقة . وهذا الدستور هو الذى يدعو له أرسطو فى الكتاب الرابع من « السياسة » ويؤيده (بوليبيس) فى الكتاب السادس من تاريخه وينتصر له منتسكيو فى الكتاب الحادى عشر من « روح القوانين » .

ومع أن أرسطو نفسه من أنصار الدستور المختلط ، إلا أنه ينقد نوع الدستور المختلط الذى يدعو إليه أفلاطون(١) . فهو يرى أن مثل هذا الدستور يمكن أن توجه

---

(١) يجب أن نلاحظ أن الانتقادات التى يوجهها أرسطو إلى « القوانين » فى الكتاب الثانى من « السياسة » مع أنها انتقادات عادلة وجدية بين آن وآخر إلا أنها فى بعض الأحيان سطحية وتعوزها الدقة .

وهذا شىء يدعو إلى العجب لأن أرسطو فى الكتابين السابع والثامن حيث يصور دولة مثالية نراه يتبع « القوانين » إلى حد كبير جداً . وهذا يدل على أن كتاب « السياسة » يتألف من مجموعات منفصلة من المحاضرات . تبدو أحياناً عديمة الصلة ببعضها بعضاً ، وهذا رأى تعززه أسباب أخرى .

=

إليه اعتراضات مختلفة ، فهو فى المقام الأول يقوم على افتراض أن أفضل الدساتير يجب أن يكون مزيجاً من الديموقراطية والحكم الاستبدادى ، وهما نوعان من الحكم لا يعتبران دساتير بالمرة ، أو هما أسوأ الدساتير . ثم إن الدستور الذى يمزج بين دساتير كثيرة أفضل من ذلك الذى يمزج بين اثنين فقط . وأخيراً فإن دولة أفلاطون لا تشتمل بالمرة على عنصر ملكى ، بل هى فى حقيقة الأمر اتحاد بين الأليجارلية والديمقراطية مع انحياز إلى جانب الأولى . وبعض هذا النقد بعيد جداً عن أن يكون عادلا أو مناسباً للموضوع . إن أفلاطون لا يجمع مطلقاً بين الحكم الاستبدادى والديمقراطية المتطرفة كما يدعى أرسطو ، بل إنه كما رأينا يحرص على توضيح فكرته بقوله إن الجانب الأفضل من الملكية هو الذى يريد أن يمزجه بالجانب الأفضل من الديمقراطية وهو يقصد بالجانب الأفضل من الملكية مبدأ حكم الذكاء ، كما يعنى بالجانب الأفضل من الديمقراطية مبدأ الرقابة الشعبية . وهو يستخدم كلمة الملكية بمعنى واسع إلى درجة تشمل معها حكم الفرد وحكم الأقلية ، ولهذا فهوعندما يخلط الملكية بمفهومها هذا مع الديمقراطية إنما يوجد ذلك الخليط المكون من عدة دساتير والذى يريده أرسطو . إنه يمزج مبدأ الحكم الذكى مع مبدأ الرقابة الشعبية ، وهذان المبدآن هما الوحيدانالذان يمكن اختيار الواحد منهما أو الآخر ، أو اللذان يمكن إيجاد أى خليط منهما ، ومن وجهة أخرى هناك أساس من الصحة التامة فى اعتراض أرسطو الأخير . ذلك أننا إذا أخذنا بالمعنى العادى لكلمة الملكية وجدنا دولة أفلاطون خلواً من عنصر الملكية ، وإذا أخذنا بالمعنىالعادى لكلمة الأليجاركية وجدنا فيها عنصراً كبيراً جداً من الأليجاركية .

= وما يطالعه القارىء فيما ورد فى السياق يكفى لإثبات الطابع السطحى لبعض الانتقادات التى وجهها أرسطو إلى « القوانين » . ونستطيع أن نضيف إلى ذلك على سبيل المثال أنه ينتقد نظام الملكية المزدوجة مع أنه يأخذ به بعد ذلك . وكذلك تبدو عدم دقة انتقاداته فى قوله إن أفلاطون يحاول جعل ملكية الأرض متساوية دون أن ينظم عدد المواطنين ، وتبدو أيضاً فى قوله إن أفلاطون يهمل مناقشة العلاقات الخارجية والعمل على إيجاد قوة حربية كافية .

إن مبادئ أفلاطون لا تتمشى مع تطبيقه العملى ، وعندما يسوى من الناحية التطبيقية بين الحكمة والثروة فإنه فى واقع الأمر يحول حكم الذكاء إلى حكم الثراء الذى يعتبره هو نفسه كما يعتبره أرسطو جوهر الأليجاركية . وحتى إذا أخذنا بالمعنى الحرفى لكلمة الأليجاركية لوضح لنا أن دولة « القوانين » لايمكن أن تكون شيئاً آخر غير خليط من الأليجاركية والديمقراطية لأن أعضاء الطبقة الأولى بل وأعضاء الطبقة الثانية هم بالضرورة أقلية ، كما أن أعضاء الطبقة الثالثة ، وأكثر منهم أعضاء الطبقة الرابعة ، هم بالضرورة «أكثرية » . وكذلك لم يكن أرسطو مجافياً للإنصاف فى اعتراضه الآخر أن دولة أفلاطون تنحاز إلى الأليجاركية ، وأن الأغنياء فيها يتحتم عليهم حضور جلسات الجمعية بينما الفقراء لهم حرية الامتناع ، وأن مناصب مفتشى المدينة والسوق مفتوحة أمام الطبقات العليا دون الطبقات الدنيا ، وأن طريقة انتخاب المجلس تكسب الأثرياء ميزة على الفقراء . وعندما يعرض أرسطو فى جزء لاحق من كتاب « السياسة » إلى تحليل طبيعة الأليجاركيات ، نجده يبين أنها جميعاً تشترك فى فرض غرامة على الأغنياء إذا تخلفوا عن حضور الجمعية أو عن أداء واجباتهم المدنية بينما لا تعاقب الفقراء إذا فعلوا ذلك ، ويقرر أن هذا الإجراء لا غرض منه إلا الظهور بمظهر الحرية الشعبية مع أن القصد الحقيقى منه هو تركيز السلطة الفعلية فى أيدى الأقلية . والنقد الذى يوجهه أرسطو إلى دولة أفلاطون من أنها تنحاز إلى الأليجاركية يتضمن نقداً آخر له مكملا وهو أنها متحيزة ضد الديموقراطية . ومن المؤكد أن مثل هذا النقد شئ يمكن توجيهه إلى دولة أفلاطون ولو أن أرسطو لم يقرر ذلك صراحة ، وذلك لأن الجمعية الشعبية لا تعدو أن تكون أشبه بظل الشئ رغم كثرة الأساليب البارعة التى استخدمها أفلاطون فى تكوينها ورغم كل ما خصها به من سلطات إسمية . يقول أفلاطون إن الجمهور لا يستطيع أبداً أن يراقب سفينة الدولة رقابة قوية ، بل إن الأقلية المتصفة بالذكاء والتعليم هى صاحبة الحكم الحقيقى

فى شئون الفن ، بل وفى شئون السياسية . إن العنصر الذى يشعر بالألم والمتعة فى النفس الفردية يشبه الشعب أو الجماهير فى الدولة ، وكما أنه من الحمق فى الفرد ألا تخضع رغباته لمعرفته ولقوته العاقلة ، كذلك من الحمق في الدولة ألا تطيع الجماهير حكامها وقوانينها . ومن العسير أن نوفق بين هذه الأقوال وبين أى إيمان بالديموقراطية . وإذا كان أفلاطون قد منح الشعب سلطة انتخاب الموظفين مع أنه لا يتصور أن الشعب يتصف بقدر كاف من الحكمة يمكنه من تبين الكفاءات ، فإن هذه المنحة لا يقصد بها أفلاطون فى حقيقة الأمر إلا «تجنب تذمر الشعب» . ويجب علينا إذن أن نحكم على دولة « القوانين » من الروح السارية فيها أكثر من الحكم عليها بمقتضى ماتسير عليه نظمها . فإذا فعلنا ذلك انتهينا إلى أن الدستور المختلط ليس خليطاً عضوياً حقيقياً تنشط فيه كل العناصر التى يتكون منها ، بل هو دستور يجمع بين العناصر الشعبية ، وهى فى أساسها عناصر سلبية ، وبين طبقة عليا تقوم بدور إيجابى وتتولى التوجيه . هذا نقد جوهرى ، وهو نقد أخذ به أرسطو في الكتاب الثالث من « السياسة » حيث يبين رأيه فى الجماهير أكثر مما أخذ به فى الكتاب الثانى حيث ينقد « القوانين » نقداً مباشراً . إن الجماهير ، كما يقرر أرسطو ، إنما تمثل صفة الحكم الجماعى التى يستطيعون بفضلها أن يحكموا علي المسائل المتعلقة بالفن ، والتى تكسبهم حق الحكم فى المسائل السياسية ، بحيث يكون لهم حرية اختيار حكامهم وحرية محاسبتهم . وهنا يمس أرسطو ذلك الإيمان بسيادة الرأى العام أو « الإرادة العامة » التى لا يقبلها أفلاطون مطلقاً ، والتى ، حتى فى كتاب « القوانين » حيث يبدو عليه أنه يقرها فترة وجيزة ، لا تلقى منه إلا قبولا إسمياً ثم ينبذها فى نهاية الأمر .

تغير لهجة أفلاطون فى الكتاب الثانى عشر من القوانين

بدأ أفلاطون فى الكتب الأولى من محاورة « القوانين » يضرب على نغمة أصبحت لها الغلبة الكاملة فى الكتاب الثانى عشر . فهو يؤكد مبدأ حكم المعرفة

تأكيداً واضحاً فى أقوال كتلك التى اقتبسناها تواً ، وإذا كان حكم المعرفة من ناحية التطبيق يبدو لنا فى صورة معدلة بعد أن سوى أفلاطون بينه وبين حكم الثروة من ناحية وبعد أن جمع بينه وبين الحرية فى دستور مختلط من ناحية أخرى ، مع كل هذا فإن هناك نطاقاً واسعاً من الحياة الاجتماعية ترك فيه أفلاطون لحكم المعرفة بصورته الخالصة مجال العمل . فالرقابة إحدى النغمات التى يضرب عليها فى «القوانين»، والملكية يضع لها حداً ، والزواج يخضعه للإشراف . وهو فى إحدى القطع يصف الرجل الذى ينقل إلى حكام الدولة أخبار ما يرتكبه الغير من إساءات بأنه يساوى فى قيمته عدة رجال ، ويصف فيها من يتعاونون مع الحكام فى إصلاح غيرهم من المواطنين بأنهم أكثر من ذلك قيمة .

ويبدو من هذه الأقوال كلها أن أفلاطون كان يفكر فى نظام من الجاسوسية المتبادلة والرقابة المتبادلة . ثم إن الشعراء وكتاب التمثيليات والموسيقيين ، كل هؤلاء يضعهم أفلاطون تحت الرقابة . وقد يفسح للحرية بعض المجال فى نطاق السياسة ، غير أنه لا يتيح لها إلا مجالا صغيراً فى نطاق الفن . ولهذا فإن دولة « القوانين » ، بكل ما فيها من تنظيم للحياة تكتسب بعض ملامح الدولة البوليسية Polizeistaat ، ولا ندهش إذن عندما ينكشف النقاب فى الكتاب الأخير فنرى فى وضوح أشكال الإشراف والتوجيه التى يجعلها أفلاطون من اختصاص الحكمة ، والتى كانت مستترة حتى الآن . هنا نرى النظم اليونانية العادية من جمعية ومجلس ، ومن موظفين ودور للقضاء ، وهى التى كانت ظاهرة فى الكتب السابقة من « القوانين » ، كل هذه النظم نراها وقد بدأت تتوارى ليحل محلها مجلس ليلى من الفلاسفة أو قل مجلس من الفلكيين الفلاسفة يتولى أعضاؤه توجيه الدولة لأنهم يعرفون أسرار السموات . وهنا أيضاً نرى الدولة ذات القوانين ، الجامدة فى طابعها ، غير القابلة للتغير فى قواعدها ، والتى حاول أفلاطون حتى الآن أن ينسب لها ثباتاً

كثبات الهرم المصرى ، لم يتغير ولا يتغير على مر القرون ، هذه الدولة نشاهدها وقد بدأت تتفكك وتنهار ، ثم تطالعنا بدلا منها خطوط خارجية لدولة تقوم على القوة العاقلة وما تتمتع به من حرية العمل . هذا هو الذى دفع بأرسطو إلى القول بأن أفلاطون مع إدعائه بأنه يشيد دولة تلقى قبولا عاماً إلا أنه يحول اتجاهه شيئاً فشيئاً نحو المثل الأعلى القديم « للجمهورية » .

وأول هيئة جديدة من الموظفين يكشف عنها أفلاطون فى الكتاب الثانى عشر هى هيئة الفاحصين أو الرقباء ، ووظيفتها فحص سلوك باقى رجال التنفيذ الآخرين أثناء توليتهم مناصبهم .

مثل هذا الفحص كان نظاماً عاماً فى اليونان ، وكان الموظفون التنفيذيون وأعضاء المجلس يحملون المسئولية ويتحتم عليهم أن يقدموا حساباً عما فعلوه أثناء مدة خدمتهم . ولم يكن هذا قاصراً على الدول الديموقراطية فحسب (ولو أن هذا النظام كان خاصاً بالديموقراطيات) ،بل كان يشمل الدول الخاضعة للحكم الأرستقراطى أو الأليجاركى(١) . وكان هذا الفحص يجرى بوجه عام فى آخر مدة الخدمة وقبل مرور ثلاثين يوماً على نهايتها.ولكنه كان يفرض فى بعض الأوقات من شهر إلى شهر ، أو بين آن وآخر خلال المدة التى يشغل فيها الموظف منصبه .

ولم تكن سلطة الموظفين الذين يقومون بالفحص قاصرة على سماع الأدلة التى يقدمها الموظفون ، بل كان من حقهم أيضاً أن يصدروا القرار النهائى . ولكنهم فى

---

(١) يضاف إلى هذا أن الاختبار المبدئى الذى كان يعقد للموظفين قبل شغلهم للمنصب ، وخاصة أولئك الذين كانوا يعينون بالاقتراع ، هذا الاختبار كان نظاماً يونانياً معمولا به وإننا نرى أفلاطون فى الكتاب السادس من « القوانين » يطالب بمثل هذا الاختبار المبدئى بالنسبة لحماة القانون ولأعضاء المجلس ولمدير التعليم وللقواد ولمفتشى السوق ولقضاة المحكمة العليا . أما الاختبار النهائى أو فحص أعمال الموظف عند انتهاء خدمته فإن أفلاطون لا يقترحه إلا فى الكتاب الثانى عشر .

أكثر الأحوال كانوا يكتفون بجمع الأدلة التي تستطيع المحكمة المختصة أن تستند إليها في حكمها. ولقد كان من المتوقع أن يقوم حماة القانون فى دولة أفلاطون بفحص أعمال كل الموظفين التنفيذيين الآخرين مادامت مهمتهم هى حماية القانون(١)، غير أن أفلاطون قد أوجد هيئة قضائية جديدة عليا تباشر أعمال الرقابة على كل الهيئات الأخرى. وبما أن هذه الهيئة كانت ذات أهمية فائقة، فإن الرجال الذين تتألف منهم كان من المحتم أن يتصفوا بجدارة تفوق جدارة سائر الناس جميعاً. ويرى أفلاطون أن يقوم كل مواطن سنوياً بترشيح أى مواطن فوق الخمسين من عمره يعتبره أفضل الناس خلقاً ومسلكاً. ومن بين هؤلاء الناس الذين نالوا أكبر نسبة من الأصوات فى هذا الترشيح المبدئى يختار نصف المرشحين فى تصويت آخر، ثم ينتخب من هذا العدد ثلاثة أشخاص فى تصويت أخير(٢). وهؤلاء الثلاثة يتولون مناصب الفاحصين حتى يبلغوا الخامسة والسبعين. هذه المجموعة من الفاحصين التى يزداد عددها سنويا بمقدار ثلاثة أعضاء جدد تؤلف هيئة تضم نخبة المواطنين ويتراوح عدد أعضائها من الأربعين إلى الخامسة والسبعين، كلهم فوق الخمسين سنة، ويناط بها رقابة كل إدارة

---

(١) من الصعب أن نفهم كيفية الإشراف على حماة القانون بمعرفة الفاحصين لأن حماة القانون شأنهم شأن الفاحصين كانوا ينتخبون لمنصبهم فى سن الخمسين ويستمرون عشرين سنة فى هذا المنصب.

والعلاقة كلها بين حماة القانون والفاحصين ليست واضحة، ويبدو أن الطائفة الثانية قد أغتصبت مركز الطائفة الأولى.

(٢) يتحدث الأستاذ «كومبرز» فى كتابه «مفكرو اليونان» عن طريقة انتخاب الرقباء على أنها تشبه «أحدث الطرق.. من تمثيل نسبي وتمثيل للأقلية». وهى «تجمع بين نظام الانتخاب على درجتين ومبدأ التصويت الوحيد». وهذا كلام يفتقر إلى الدقة، لأن انتخاب الرقباء لا يختلف عن انتخاب حماة القانون أو أعضاء المجلس إلا فى أنه أقل تعقيداً.

الدولة(١) . ووظيفة هذه الهيئةأن تجعل جميع الموظفين التنفيذيين يسيرون فى طريق العدالة الوحيد ، وبهذا تحافظ على وحدة الدولة،فإذا أخفقت فى مهمتها وسار الموظفون كل فى طريق مختلف امتلأت المدينة بالخلافات وأصبحت مكونة من مدن كثيرة لامن مدينةواحدة . ولهذا خول أفلاطون لأعضاء هذه الهيئة سلطة الحياة والموت على جميع الموظفين التنفيذيين ، ولو أن قراراتهم يمكن أن تستأنف أمام المحكمة المكونة من نخبة القضاة . وهم يحظون من الشرف والتكريم بقدر ما يتمتعون به من سلطة ، فيحتلون الأماكن الرئيسية فى كل الاجتماعات العامة ، والعضو الذى ينال أكثر الأصوات من بين ثلاثة الأعضاء فإن اسمه يطلق على السنة التى انتخب فيها ، وإذا مات أحد الفاحصين شيع جثمانه بمشهد رهيب ، فيحمل نعشه إلى المقبرة فى الصباح الباكر وسط أبهة عسكرية كاملة ومصحوباً بفرقة من الفتيات تنشد النشيد الوطنى . أما قبره فهو غرفة مستطيلة مقوسة السطح تحت الأرض تشتمل على بعض الأسرة الحجرية القائمة إلى جوار بعضها البعض ، ويحيط بالمقبرة مرتفع تحف به غابة صغيرة من الأشجار .

ومع ذلك فإن الفاحصين ليسو ذروة الدولة الأفلاطونية مهما كان من أمر سلطانهم أو مكانتهم . إنهم رجال يمتازون عن سائر الناس خلقاً ومسلكاً ، غير أن ذروة دولة أفلاطون ، إذا كان أفلاطون صادقاً مع نفسه ومتمسكاً بمبادئه الأساسية ، فلابد أن

---

(١) يبلغ عدد هيئة الفاحصين خمسة وسبعين فاحصا إذا عاشوا جميعا حتى الخامسة والسبعين من العمر . وهذا أمر غير محتمل ، ولهذا يكون عدد أعضاء الهيئة أربعين أو أقل فى المتوسط. ويقول « ريتر » إن المتوسط كان ١٥ على أساس أن متوسط العمر عند الانتخاب كان ٦٠ تقريباً ومتوسط العمر عند الوفاة ٦٥ بحيث تكون مدة شغل المنصب خمس سنوات فى المتوسط .

ويبدو لى من المعقول أكثر من هذا أن نفرض أن متوسط مدة شغل المنصب هى ١٢ سنة تقريباً وأن عدد أعضاء الهيئة أكثر من الأربعين (على أساس انتخاب ثلاثة أعضاء سنوياً) .

تـكون هيئة من الناس يفوق أعضاؤها سائر الناس من حيث المعرفة وعمق النظرة الفلسفية ــ ومن حيث تفهمهم لمعنى السموات والأرض وما بينهما من توافق متبادل. ويعثرأفلاطون علىهذه الهيئة ، أوقل يوجدها،فى صورة مجلس ليلى.وظهورهذا المجلس الليلى يبدو أنهجاءعرضاً عند مناقشة العلاقة بين دولة «القوانين»ودول العالم الخارجى. ويرى أفلاطون أن الاختلاط غير المقيد بالدول الأخرى يؤدى إلى اتصالات شريرة ويفسد المسلك الحميد فى الدولة . ومن الوجهة الأخرى لا يمكن إبقاء الدول بمعزل كامل عن غيرها ، وحتىإذا كان هذا ممكناًفإن بقية العالم تنظر إليه على أنه مسلك همجى(١) . إن الدولة ترتـكب خطأ إذا لم تهتم بسمعتها لدى الدول الأخرى ، ولاشك أن الأفراد البعيدين عن الصلاح فى مقدورهم بدقة الغريزة أن يحكموا على صلاح الآخرين ، كما أن الرجل الصالح يود دائماً أن يتمتع بسمعة طيبة . ولا شك أيضاً أن ما يصدق على الناس يصدق على الدول أيضاً ، ولهذا فإن الدولة الصالحة تود أن تحظى بسمعة طيبة لدى الدول الأخرى ، فإذا ما سمحت لأعضائها بالسفر حاملين معهم فى أسفارهم سمعة بلادهم ، وإذا ما حرصت على إيفاد أحسن مواطنيها إلى الخارج فإنها بذلك كله تظهر أمام الدول الأخرى فى أحسن مظهرها . ولهذا فإن الدولة التى يقيمها أفلاطون لابد من أن تبعث إلى المؤتمرات الدولية للعالم اليونانى فى أولمبيا وأماكن الاحتفالات الأخرى أولئك المواطنين الذين تود أن يـكونوا أساس الحـكم عليها ، وبهذا« تكسب مجداً عكس ذلك الذى تفوز به فى الحرب » ، لأنها تفوز بسمعة قوامها ما يتصف به سفراؤها من فضل لا ما تمتلـكه من قوة السلاح . وإلى جانب هؤلاء المندوبين الرسميين فإن الدولة توفد إلى الخارج بعض المواطنين بصفة شخصية على اعتبار أنهم « نظارة » على شرط أن يوافق على ذلك حماة القانون . ومهمة هؤلاء النظارة أن يدرسوا المدن الأخرى وقوانينها ، و بمقارنتها بمدينتهم وقوانينها يستطيعون استيعاب

---

(١) ينطوى هذا القول على إدانة لإسبرطة والعادة التى تتبعها فى طرد الغرباء بين آن وآخر.

قوانينهم الخاصة لا بحكم العادة فحسب بل عن طريق ذلك الفهم الكامل الذى يعتبر الوسيلة الوحيدة لتشرب روح القانون والتحلى بالآداب الكاملة للحياة(١) . ولا يقصر هؤلاء النظارة دراستهم على النظم فقط ، لأن العالم لا يخلو أبداً من أناس قليلين ذوى سمة إلهية سواء كانوا فى دولة حسنة النظام أو سيئته ، ومن واجب الناس أن يبحثوا عن أمثال هؤلاء براً وبحراً حتى يتعلموا منهم كيف يزيدون ما فى قوانين بلادهم من قوة وكيف يصلحون ما فيها من عيوب(٢) . فى هذا الكلام نسمع صوت أفلاطون الذى سافر وشاهد العالم ، وفى هذا الكلام نسمع صوت أفلاطون الذى اعتنق الفلسفة ، والفلسفة هى التى « تستعرض الزمان والوجود » .

وإذا ما بقى أحد هؤلاء النظارة فى منصبه عشر سنوات أو أقل وكان عمره بين الخمسين والستين ، أصبح لزاماً عليه أن يقدم تقريراً إلى دولته كما كان مندوبو مدينة البندقية يقدمون تقريراً إلى مجلس السناتو . أما الهيئة التى يقدم لها هذا التقرير فهى المجلس الليلى (وقد سمى كذلك لأنه كان يجتمع بين الفجر وشروق الشمس) الذى يجب أن يستمع إلى تجاربه وما يستخلص منها من دروس ثم يعمل بمقتضاها . وهكذا يعرض أفلاطون للمجلس الليلى الذى سبق له أن أشار إليه فى الكتاب العاشر حيث قال إنه كان ينعقد فى مكان يقع قريباً من « دار الإصلاح » ، ووصف أعضاءه

---

(١) رغم النقد الذى وجهه أرسطو إلى أفلاطون فى كتاب « السياسة » فإن أفلاطون لم يغفل « العلاقات الخارجية » ، ولكنه يتناولها فى وقت السلم لا فى وقت الحرب ، ويهدف من ورائها إلى الكسب الأدبى لا الكسب المادى . واقتراحه إن الدولة يجب أن تدرس نظم الدول الأخرى تنفذه إنجلترا الآن فيما يصدره البرلمان من تقارير (الكتب الزرقاء) عن التعليم ، أو فيما أوجدته بعض الدول الأخرى من أنظمة إعانات الفقراء .

(٢) من الممكن أن يشتم من كلام أفلاطون هذا أنه يشير إلى « الأكاديمية » وما كان يلقى فيها من دروس فى أثينا المعاصرة .

فإذا كان هذا صحيحاً فإنه يبدو من جانب أفلاطون نوعاً من الزهو . غير أن هناك بعض المقطوعات فى « القوانين » وفى رسائله الأصيلة تحمل معنى مشابها .

وهم يحادثون الخوارج على الدين والمحبوسين فى تلك الدار بقصد إصلاحهم ، وفى هذا المقام يشبه المجلس الليلى من بعض الوجوه محاكم الدومنيكان . أما فى الكتاب الثانى عشر فإنه يظهر على صورة جمعية من الفلاسفة تبحث وتتناقش فى أسلوب الحياة الصحيح فى ضوء تقارير « النظارة » من ناحية وفى ضوء الفلسفة من ناحية أخرى . وهى فلسفة قوامها الفلك والعدد(١) . وأساس تشكيل هذا المجلس ، كأساس تشكيل أشياء كثيرة أخرى مما جاء فى « القوانين » ، هو مبدأ المزج أو الخلط ، غير أن العناصر التى تدخل فى هذا الخليط ليست الطبقات الاجتماعية ، بل هى أشخاص من أعمار مختلفة وفى مراحل مختلفة من التجربة والنظرة إلى الحياة . ويتألف نصف هذا المجلس من موظفي الدولة الكبار بحكم مناصبهم، وهؤلاء لا بد أن يكونوا كبار السن لأن المناصب التى يتولونها لا تتاح إلا لمن كان فوق الخمسين . ويشتمل هذا النصف على الفاحصين ، وهؤلاء جميعاً لهم حق العضوية وكلهم قد جاوزا الخمسين ، كما يضم عشرة من حماة القانون هم أكبرهم سناً إذ يكونون بين الستين والسبعين ، ووزير

---

(١) من الممكن أن نستشف إشارات إلى مثل هذه الهيئة فى الكتب الأولى من « القوانين » . فيذكر أفلاطون فى الكتاب الأول أن المشرع يعين بعض الأوصياء ممن يسيرون بالحكمة والبعض ممن يسيرون بالعقيدة السليمة فقط . غير أن هذا الكلام لا يحمل إلا إشارة طفيفية جداً . وفى تعليق الأستاذ (ريتر) على « القوانين » يستشف إشارة أخرى فى قطعة وردت فى الكتاب الثانى ويرى فيها أفلاطون أن تضم فرق الأناشيد أشخاصاً من أعمار مختلفة ينشدون أن البر والسعادة شىء واحد ، على نسق ما قاله فيما يختص بالمجلس الليلى فى الكتاب الثانى عشر حيث يجمع بين أشخاص من أعمار مختلفة فى الدراسة الفلسفية . وفى الكتاب السابع يذكر دراسات الحساب والهندسة والفلك ويقول إن هذه الدراسات ليست للجميع بل لفئة قليلة من الناس « سوف نكشف عن أشخاصهم عندما نوشك على الانتهاء » والمجلس الليلى على اعتبار أنه منظمة رسمية سياسية ، قد وردت إشارات طفيفة إليه فى الأجزاء السابقة للكتاب الثانى عشر من «القوانين» ، إلا أنه لم يذكره بصورة واضحة إلا فى هذا الكتاب الأخير ، وجاء ذكره فيما يشبه الملحق للكتاب وعلى نحو يصعب التوفيق بينه وبين النظم السياسية السابق ذكرها . ومثل ذلك أنه يستحيل علينا أن نحدد العلاقة بين المجلس الليلى وبين المجلس العادى الذى يختص بالإشراف على الدولة وموظفيها كما تحدث عنه أفلاطون فى الكتب السابقة للكتاب الثانى عشر .

التعليم وهو فوق الخمسين ، مع جميع من تولوا هذا المنصب قبله ، وهؤلاء لا بد أن يكونوا قد جاوزوا السبعين ، ويضم أخيراً أولئك « النظارة » الذين أثبتوا أنهم جديرين بالعضوية ، وهؤلاء أيضاً لا بد أن يكونوا قد بلغوا الستين أو جاوزوها .

إلى هذا الحد يكون المجلس هيئة من الشيب ، شأنه شأن كل حكومة الدولة التي لا يعدو المجلس أن يكون صورة مصغرة منها ، والتي تبدو على قدر وصف أفلاطون لها حتى الآن حكومة من كبار السن . غير أن أفلاطون يطبق على المجلس تلك الخطة التي اقترحها في الكتاب السادس والتي تقضي بأن كلا من مفتشي الأقاليم الريفية يجب أن يصحبه اثنا عشر زميلا من الشبان ، وبهذا يدخل عنصراً جديداً هاماً في تكوين المجلس. فهو يحتم على كل عضو بحكم المنصب أن يختار زميلا شاباً بين الثلاثين والأربعين من العمر بحيث يصبح هذا الزميل عضواً منتظماً في المجلس إذا وافق باقي الأعضاء(١) . وهكذا يجتمع كبار السن الذين خبروا شئون الإدارة أو اللذين سافروا وشاهدوا العالم ، مع الشبان الذين يفيضون حماساً وقوة فيستمدون منهم العون ، وبهذه الطريقة يحقق أفلاطون ذلك الأمل القديم في حدوث المستحيل ، أو كما يقول المثل : « ألا ليت الشباب كان بصيراً ، ألا ليت المشيب كان قديراً » فتستمد الشيخوخة من الشباب صلابة اليد وتكسب منه مايعوزها من مرونة وليونة ، ويحول الشباب دون قيام نوع من البيروقراطية لا شك أنه أسوأ من غيره لأنه

---

(١) لا يبين أفلاطون كيفية تشكيل المجلس بدقة تامة ، فإذا أخذنا بما جاء في القطعتين التي أشير فيهما إليه أمكننا أن نصل إلى أن المجلس يضم : (١) حماة القانون العشرة الكبار (٢) كل الفاحصين ويبلغ عددهم ٤٠ أو أقل . (٣) وزير التعليم إذ ذاك ومعه اثنان أو ثلاثة من سابقيه في المنصب (٤) عدداً من « النظارة » . وبهذا يبلغ عدد أعضائه أكثر من خمسين عضواً فوق الخمسين من العمر . وبما أن كل واحد من هؤلاء الأعضاء له زميل من الشبان فإن العدد الإجمالي للمجلس يبلغ المائة عضوا أو أكثر .

(يقدر الأستاذ « ريتر » عدد الفاحصين بخمسة عشر وبهذا يكون عدد الأعضاء الكبار ٣٢ تقريباً ويكون إجمالي عدد أعضاء المجلس بين ٦٥ ، ٨٠) .

بيروقراطية ينفرد فيها كبار السن بالحكم . ثم أن كبار السن سوف يضيفون حكمتهم وعلمهم الفلسفى إلى آراء الشبان وغرائزهم . ليس هذا فحسب ، بل إن الشبان سوف تتاح له الفرصة لإظهار جدارتهم فى مناقشتهم مع من يكبرونهم سناً ، وبإثبات أهليتهم عن طريق الدور الذى يقومون به فى المجلس ، بينما تستطيع بقية المدينة أن ترقب كل من يسلكون مسلكاً مشرفاً فترفع بهم إلى المنصب بمقتضى ما يتصفون به من جدارة . ولا تقتصر أهمية المجلس على أنه مركز تدريب للشبان ومكان اختبارهم ، بل هو أيضاً رابطة اتحاد بين الموظفين الأكبر سناً . فهو يصل ما بين مختلف هيئات التنفيذ ، أى أنه أشبه بمجلس وزراء يربط أنشطة المصالح المختلفة وينسق العلاقة بينها — وزير التعليم والفاحصون وحماة القانون . وأخيراً فإن المجلس بما فيه من موظفين توافرت لهم الخبرة ومعهم زملاؤهم الشبان ، وبما يضم من نظارة جابوا الأقطار ، يصبح العقل المدبر الذى يشرف على الدولة كلها . وعلى هذا الاعتبار يقوم بعملية فحص لمجال القانون كله ويناقش كل ما يختص بقوانين البلاد وأية قوانين أجنبية يراها صالحة .

ويرى أفلاطون أن من اختصاص المجلس أيضاً أن يناقش كل فروع الدراسات التى تلقى ضوءاً على موضوع القانون ، والتى يجب على الزملاء من الشبان أن يثابروا على تعلمها إذا أشار بذلك كبار الأعضاء[1] .

---

(١) يشبه هذا المجلس الليلى مجلس جامعة أكسفورد الذى يجتمع أسبوعياً . والأعضاء العاديون فى هذه الهيئة يبلغ متوسط عمر الواحد منهم ستين عاماً ، ولكنه يضم عضوين يشغلان منصب الإشراف الاجتماعى يشترط فى كل منهما أن يكون بين الثلاثين والأربعين . واقتراح أفلاطون أن الحكومة يجب أن تضم الشبان إلى جوار الشيوخ يمكن الدفاع عنه على أساس أن الهيئات الحاكمة فى المجتمعات الحديثة والقديمة على السواء غالباً ما تتألف من كبار السن . وقد يضمن هذا عنصر الحكمة ، ولكنه يؤدى إلى وجود نزعة المحافظة على القديم مما قد ينتج عنه إشعال نار الثورة بين الشبان .

قلنا إن المجلس الليلى هو العقل الذى يوجه الدولة . ويقول أفلاطون إن كل جسم حى يحتاج إلى عقل يوجهه ، والعقل بدوره يحتاج إلى حاستى النظر والسمع ليستعين ويسترشد بهما . ولا شك أن جسم الدولة يحتاج إلى توجيه العقل المتجسم فى المجلس الليلى ، وهذا المجلس بدوره يحتاج إلى عيون وآذان «الأوصياء من الشبان (١)» يستعين ويسترشد بها ، لأن هؤلاء الأوصياء هم الذين يسمعون ويرون كل ما تفعله الدولة . والحواس فى حد ذاتها متعددة الجوانب وترى وتسمع أشياء كثيرة ، أما العقل فهو بطبيعته شىء واحد ويتجه دائماً إلى هدف واحد . وعقل الدولة لا يختلف عن العقل بوجه عام فى أنه يتجه إلى هدف واحد . ولكى يتجه نحو هذا الهدف يجب أن يكون على بينة منه ومن الوسيلة التى تمكنه من تحقيقه . ولا شك أن الهدف الوحيد أمام كل دولة هو الفضيلة — وليس الثروة أو الحرية ، وخاصة تلك الحرية التى تحصل عليها لنفسها بالطغيان على الدول الأخرى . والفضيلة بدورها وحدة فى حد ذاتها ، وليست مجموعة صفات مختلفة من شجاعة وحكمة وعدالة وضبط للنفس ، بل هى صفة واحدة موحدة تمتزج فيها كل هذه الصفات ، ويجب أن تكون معروفة ومفهومة على أنها وحدة إذا أريد لها أن تتحقق . ولهذا فإن الوسيلة الوحيدة التى تجعل تحقيق الفضيلة أمراً ممكنا هى معرفة تلك الوحدة (٢) . والسبيل الوحيد إلى تحقيق الهدف السياسى للفضيلة فى الدولة هو حكم رجال السياسة الذين تعلموا معرفة وحدة الفضيلة ، وبدون هذه المعرفة لا يستحق رجل أن يسمى حاكماً على الإطلاق ، ومن لا يستطيع الحصول عليها إلى جانب الفضائل الأخرى لا يمكن

---

(١) يحتمل أن أفلاطون يشير بهذه العبارة إلى الأعضاء صغار السن فى المجلس الليلى . وهذا يؤيد القول بأننا يجب ألا نحمل العبارات المفردة التى وردت فى محاورة القوانين أكثر مما تحتمل .

(٢) وبهذا يعود أفلاطون إلى فكرة قديمة كان قد تخلى عنها فى محاورة « رجل السياسة » .

أن يكون حاكماً صحيحاً لدولة بأسرها ، ولو أنه يستطيع أن يعمل تحت إمرة آخرين فى منصب أقل قدراً . ولكن إذا أريد فهم الفضيلة على أنها وحدة ، وإذا كان من الواجب أن نفصل بين شكلها الحقيق الوحيد أو فكرتها الحقيقية الوحيدة وبين الأشكال المختلفة الكثيرة التى تتجلى فيها ، فإن هذا يستلزم تدريباً أكثر إحكاماً ودقة من العادى . إن الأشياء كلها تصبح وحدة فى الله ، والفضيلة هى وحدة فى الله وبمشيئته ، ولهذا فإن من يريد معرفة وحدة الفضيلة يجب أن يعرف الله . وليس فى مقدورنا أن نعرف وحدة الفضيلةووحدة كل الأشياء فى الهدف الذى يهدف إليه الله(١) إلا إذا تعلمنا أن نرى العالم كله وأن نرى أنفسنا كأجزاء من هذا الكل لنا فيه مواضعنا المعينة ، وأن نعرف كيف يسرى عقل الله الأبدى فى هذا الكل ، فيشكل عقولنا ويدعمها لكى تؤدى وظائفها الكثيرة . والتدريب الذى يمكننا من معرفة الله وبما نصل إليه بعد ذلك من معرفة وحدة الصلاح هو التدريب الذى يأتى من دراسة الفلك . ومن الخطأ أن نظن أن الفلك يؤدى إلى الإلحاد على أساس أنه يدفع الناس إلى عدم رؤية شىء فى العالم غير المادة التى تعمل وفق قوانين الحركة . إنه لفلكزائف ذلك الذىيقدم المادة على العقل أو يستبعد العقل كلية فيسبب انحرافاً فى نظام الكون . إن الفلك الصحيح هو عكس ذلك تماماً ، فهو الذى يبين للناس أن العقل هو الذى يتحكم فى كل حركات السموات لأنه سابق للمادة « ولأنه أقدم الأشياء وأكثرها ألوهية » .

أنه يعلمنا أن تلك الحركات ، فى نظامها الرتيب وجمالها الكامل ، هى أدلة على وجود عقل محرك لا يقل عنها رتابة أو كمالا . ولكى نفهم الله ونفهم الصلاح يجب

---

(١) فى نهاية « القوانين » يقرر أفلاطون : ـ (أ) أن رجل السياسة الصحيح يجب أن يعى فكرة وحدة الصلاح (ب) وأنه يجب أن يعرف الله وهذا أنبل أنواع المعرفة .
وقد حاولت أن أوجد علاقة بين هذين القولين باستخدام التعاليم الواردة فى الكتاب العاشر .

أن نتعلم كيف نفهم السموات . يجب أن نفهم العقل الذى يتحرك فى النجوم والذى نشأ عنه الوجود .

يجب أن نعرف فروع الدراسة التى تمهد لهذا الفهم ، ولابد من أن نتعلم كيف نرى الموسيقى وعلاقتها بكل هذه الأشياء . ثم ينبغى علينا بعد ذلك أن نتعلم كيف نستخدم كل ما فهمنا وكل ما عرفنا وكل ما رأينا ، وما بين هذا كله من توافق واتساق ، فى هداية عادات الناس وأساليب حياتهم . ذلك هو التناسق الإلهى الذى كتب عنه « نيقولا » من مدينة كيوزا Nicholas of Cusa ، والذى يجب على المجلس الليلى أن يحكم الدولة ويوجهها بقصد تمكينها من فهمه .

وهكذا نرى أن أفلاطون فى نهاية « القوانين » يعود إلى مبادىء « الجمهورية » بعد صياغتها فى شكل فلكى جديد يحل فيه الفلك والعدد مكان (الجدل) والحقيقة المجردة . ومرة أخرى يعود أفلاطون إلى حكم « العقل الحر الأصيل » الذى كاد ييأس منه فى الأجزاء السابقة من المحاورة ، والذى حاول أن يستبدله بحكم القانون ، ومرة أخرى يعود إلى المثل الأعلى للوحدة بدلا من المثل الأعلى لنظام التوفيق والخلط ، وكذلك يعود إلى مخطط التدريب الفلسفى وما يقترن به من سيادة الملوك الفلاسفة .

ذلك أن المجلس الليلى هو « الحراس الكاملون » للجمهورية اجتمعوا وصح منهم العزم على الإشراف على جهاز سياسى لم يهيئهم أفلاطون له مطلقاً وبأساليب لم يوضحها بتاتاً . ومع أنه يشير إشارة غامضة فى نهاية « القوانين » إلى التدريب الأدق اللازم للمجلس كما أشار فى الكتاب السادس من « الجمهورية » إلى التعليم العالى اللازم « للحراس الكاملين » ، إلا أن تفاصيل هذا التدريب الأدق اللازم للمجلس لم يلق فى « القوانين » أى توضيح مطلقاً مع أن أفلاطون فى الكتاب السابع من « الجمهورية قد أفاض فى شرح الخطوط الخارجية للتعليم العالى اللازم لطبقة « الحراس » أو الأوصياء على الدولة .

ولقد وعد الأثينى الغريب فى نهاية محاورة «القوانين» أن يجازف بشرح آرائه عن التعليم وهو « الموضوع الذى أثير فى سياق المناقشة » ، إلا أن المحاورة انتهت عند هذا الوعد ، أو قل إنها توقفت عند مدخل الغرفة الأخيرة التى بقى على أفلاطون أن يكتشفها . ومع هذا ، إذا اعتبرنا الملحق الذى أضيف إلى محاورة « القوانين » من عمل أفلاطون (وهو فى روحه كذلك) ، فإننا قد نجد فيه بعض الوفاء بالوعد الذى أخذه أفلاطون على نفسه فى نهاية المحاورة(١) . وفى هذا الملحق نرى المناقشة قائمة بين الأثينى الغريب ومجليس الإسبرطى وكلينياس الكريتى ، والسؤال الذى يطرحونه للمناقشة هو : « ما هى الحكمة وما هو التدريب اللازم لإيجادها ؟ ويرد الأثينى الغريب على هذا السؤال بأن الحكمة هى فن العـــدد وأن الجنس الإنسانى بدون هذا الفن يبعد كل البعد عن الحكمة والروية . إن الحكمة وكل الأشياء الطيبة كامنة فى العدد ، أما الأشياء الشريرة فهى التى لا تخضع للعدد والقياس . وفن العدد هبة من الله ، والله هو السموات ، وهو العقل السماوى الذى يحرك النجوم فى مداراتها ويتحكم فى بقائها وأوقاتها . والحركة المنتظمة التى تسير بها السموات بمقتضى العدد هى دليل واضح على أنها تتصف بالحكمة وتملك العقل ، لأن العقل ثابت مستقر ، وثبات السموات لا يدل على أنها مادة تخضع فى دورتها « لقوانين المادة » ، بل على أنها عقل يعمل فى اتزان كل عقل حقيقى . إن من يعرف حكمة العقل الذى يتحرك فى السموات قد عثر على الحكمة ، ولهذا فإن سبيل

---

(١) يقول الأستاذ « برنت » فى ص ٨ من كتاب « الفلسفة اليونانية » إن هذا الملحق أفلاطونى . وهو يلاحظ أن كلمة « Stereometry » [القياسات الفراغية] استخدمت فى (الملحق) بمعنى دراسة الأشياء فى ثلاثة أبعاد ــ وهذه الدراسة ذكرها أفلاطون فى الجزء السابع من (الجمهورية) .

وكون هذا الملحق يتفق مع « القوانين » لا يثبت بالضرورة أن مؤلف « القوانين » هو الذى كتبه .

ولكنه على أية حال يتفق مع كتابات أخرى أفلاطونية (فى نقط أخرى غير ذكر كلمة Stereometry) .

الحكمة هو الفلك — الفلك الحقيقي السامى الذى لا يقنع بمراقبة مشارق النجوم ومغاربها كالفلاح الذى ورد ذكره فى كتابات (هزيود) ، بل هو الفلك الذى يدرس أسباب حركاتها ويتأمل فى العقل الذى يحركها . إن من يدرس على هذا النحو سوف يفهم وحدة الكون . يقول أفلاطون :

« إن كل شكل بيانى ، وأى نظام عددى ، وكل مخطط تنسيقى ، وكل توافق فى دوران النجوم ، كل هذه الأشياء لابد أن تنكشف أمام الدارس فى هذه المدرسة على أنها وحدة ، من خلال كل المظاهر التى تتجلى فيها . وهى لابد منكشفة له فعلا إذا درس دراسة صحيحة متجهاً ببصره إلى « الأحد » ، لأن الفكر سوف يبين له وجود الرابطة الواحدة التى تصل ما بين كل هذه الأشياء » .

وبهذه الطريقة يصل الناس إلى الحكمة ، وبالحكمة يحققون السعادة . ومع أن قلة من الناس هى التى تسمو إلى هذا الحد ، إلا أن هذه القلة ، إذا ما بلغت هذا المستوى بجدها ، ووصلت إلى الشيخوخة ، فلا بد من أن تتولى أرفع المناصب . وعلى البقية أن تقتفى أثرها مع تقديم الشكر إلى كل الآلهة . « ومن واجب المجلس الليلى بعد أن يعرفنا ويقوم باختبارنا اختباراً حقاً أن يدعونا إلى الحكمة » . هكذا يقول أفلاطون .

وهكذا ترى أن أفلاطون لا يزال هو أفلاطون حتى النهاية . وهو لم يصل فى آخر الأمر إلى توفيق بين آرائه المختلفة أو إلى إيمان بأن هناك ما يسمى «الوضع التالى للأفضل» أو بالدستور المختلط ودنيا الأجهزة السياسية العادية كلها(١) .

---

(١) يبدو أنه من المستحيل أن نوفق بين الكتاب الثانى عشر من « القوانين » وبين الكتاب السادس وما تلاه . ولا يترتب على هذا أننا يجب أن نذهب إلى ما ذهب إليه بعض النقاد الألمان أمثال بيرنز وغيره من أن المحاورة تنقسم إلى رسالتين مستقلتين . ولسنا كذلك فى حاجة إلى استخدام ذكائنا لاكتشاف ما يشير إلى الكتاب الثانى عشر فى الكتب السابقة له أو أن نجعل لهذا الكتاب مكانا فى مخطط هذه الكتب. إن أفلاطون عندما كتب =

إن دولة « القوانين » ، شأنها شأن دولة « الجمهورية » ، تصبح فى النهاية نموذجاً مكانه السماء — أوقل نموذجاً على الأرض يقابل دولة السموات حيث تتحرك النجوم فى رتابة واعتدال بفعل العقل الذى يعتبر المحرك الأول والوحيد لكل ما خلق من أشياء . ويرى البعض أن نهاية « القوانين » ، وكذلك الملحق الذى أضيف إليها ، يبدوان شيئاً خيالياً ، كما يبدو لهم أن أفلاطون قد انحدر فى شيخوخته إلى نوع من التصوف الرياضى . غير أن هذا الحكم ربما كان حكماً جائراً خاطئاً(١) . إن التصوف الرياضى ليس النغمة الأخيرة فى القوانين ، والفلك الذى يتحدث عنه أفلاطون هو أقرب إلى الإلهيات منه إلى الفلك ، أما تصوفه فهو تفكير عقلى متقد يدفع به

= هذا الكتاب كان تفكيره مختلفا عن تفكيره عند كتابة الكتب السابقة له . وبما أنه مات قبل الانتهاء من الكتاب فإنه لم يوفق بين الجزئين . ونحن أيضاً لا نستطيع أن نفعل مالم يفعله المؤلف نفسه . إن أفلاطون لم يكن من عادته أن يلاحظ التناسق فيما يكتب ، بل كان يقفز من مستوى إلى مستوى أعلى دون أن يوفق بين هذه المستويات . وكلما ازداد ارتفاعا أصبح المثل دون الأعلى فى الجزء الأسبق من « القوانين » دولة مثالية . وربما كان هذا هو أحسن خاتمة للمسألة كلها .

(١) يبدو لنا الآن أنه من قبيل الأحلام التافهة أن العدد أو النسبة ، المربعة أو المكعبة ، أو أى قانون رياضى ، يمكن أن يقربنا من لغز العلة الأولى للأشياء . ولكن فى الأيام الغابرة عندما توصل الإنسان إلى اكتشافاته الرياضية الأولى ، كان من الممكن له أن يرى فى العدد مفتاحا لكل المغلقات ، وأن يأمل فى أن اكتشاف النسبة بين العناصر الطبيعية المختلفة ، والنسب والعلاقات بين الحركات المختلفة ، سوف يمكنه من تفسير الوجود. وعلى أية حال فإن تأكيد أفلاطون لأهمية العدد ليس شيئاً جديداً فى « القوانين » . لقد سبق له التحدث عن العدد فى « الجمهورية » عند تعرضه لموضوع الزواج ، وكان العدد عنصراً دائماً فى تفكيره

وهناك ما يشبه ذلك فى كتابات « هوبز » (ومفكرو الرياضة الطبيعية فى القرن السابع عشر) ، فقد كان من رأى هوبز أن الهندسة هى العلم الوحيد الذى كشفه الله للإنسان . غير أن هناك اختلافاً أساسياً . فالفيلسوف هوبز ، على عكس أفلاطون ، كان يعتقد أن « القوانين الضرورية » للحركة تفسر العقل ، أى أنه ينتمى إلى المدرسة التى يعترض عليها أفلاطون .

إلى إيجاد عقل رشيد وراء الحركة كلها والوجود كله . والواقع أن آخر كلمة في نظريته السياسية هي الحكم الديني ، فالدولة التي يعرض لها في آخر كتاب من « القوانين » هي دولة تقودها جمعية دينية تعمل في ضوء الحقيقة الإلهية التي اكتسبتها من دراسة الفلك .

لقد كان الوقت ساعة الغروب وطلوع نجم المساء ، ورفع أفلاطون الأشيب عينيه نحو ألوان السماء الذهبية ساعة الأصيل فرأى أن العقل هو الذي يوجه كل هذه الأحداث المهيبة . إن الله قد وهب الناس بفهمهم للعدد مفتاحاً يفتحون به أبواب الحقيقة الرائعة التي تتجلى في السموات ، ومن واجب الناس أن ينقلوا معايير الأجواز السماوية وموسيقاها إلى ما يجرى في مدنهم من أحداث .

وهذا ، كما قلنا ، قد يذكرنا بأقوال (نيقولا) من مدينة كيوزا ، كما يذكرنا أيضاً بالبابوية في العصور الوسطى حين حاولت تشكيل الحياة الإنسانية بما يتفق مع حقيقة إلهية مستمدة من الإيمان بظهور « ابن الإنسان » ، لا من تأمل نجوم السماء .

إن العصور الوسطى تبدأ من حيث انتهت « القوانين » ، ولا يصدق هذا على الكتاب الثاني عشر فحسب ، بل على الكتب الثلاثة الأخيرة ، وحتى الدراسات الإلهية الفلكية التي لقيت أعظم تعبير عنها في الكتاب العاشر العظيم(١) قد انتقلت إلى كنيسة العصور الوسطى عن طريق فصل شهير من فصول كتاب « الميتافيزيقا » لأرسطو . كما أن اعتراف دانتي بالإيمان حيث يقول :

« أؤمن بإله واحد أبدى ولا شريك له ، تتحرك السموات كلها بأمره ، دون أن يتكلم » .

---

(١) هذا الكتاب هو من وجوه كثيرة أعظم تعبير عن الإلهيات في العصر السابق للمسيحية . وقد اقتبس الأستاذ (ريتر) قول كاتب فرنسي يصف هذا الكتاب قائلا :

« إنه كتاب التعليم المسيحي لكل رجال الدين في اليونان حتى عصور المسيحية » .

هذا الاعتراف يرجع فى نهاية الأمر ، عن طريق أرسطو ، إلى أفلاطون . أفلاطون « القوانين(١) » . ثم أن تأييد التعذيب الدينى ، وهو أحد الملامح البارزة فى الكتاب العاشر له أيضاً ما يقابله فى العصور الوسطى . والمجلس الليلى الذى يناقش الخارجين على الدين بقصد إصلاحهم تقابله ، كما ذكرنا ، « محاكم التفتيش الدومنيكانية » لدى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية . إن دولة « الجمهورية » ودولة « القوانين » هما مثل عليا ، ولكنهما مثل عليا تحققت بعض الوقت وإلى حد ما ، وكانت كنيسة العصور الوسطى هى موطن تحقيق هذه المثل . ذلك أن الكنيسة الرومانية قد حولت المثل الأعلى الأفلاطونى (وما زالت تحوله إلى حد ما) إلى نظام فعلى حى . وقد استطاعت أن تفعل ذلك مستعينة بطريقة تكوينها نفسها ، فهناك ملكية بابوية تقابل الملك الفيلسوف ، وهناك وظائفها الدينية من قساوسة ورهبان وعلمانيين وهى وظائف تقابل طبقات أفلاطون الثلاث . هذا كله من ناحية ، ومن الناحية الأخرى فهناك وظيفة الكنيسة نفسها ومحاولتها تشكيل الحياة فى نظام أو مخطط خارجى تهيمن عليه « فكرة » إلهية(٢) .

---

(١) الفصل المشار إليه فى « كتاب الميتافيزيقا » هو رقم ــ ٧ أ ــ وقد ترجمه روبرت بردجز فى مختاراته « روح الإنسان » رقم ٣٩ حيث أشار إلى الفصل ٤٢ من « جنة » دانتى .

ويضاف إلى ذلك أن العصور الوسطى كانت على علم بمحاورة « تيميوس » ، (وهى المؤلف الوحيد من مؤلفات أفلاطون الذى عرفته العصور الوسطى بطريقة مباشرة) ، وقد استمدت منها إلى حد كبير ما كان لديها من علم الكون ، كما استمدت الكثير من أرسطو .

(٢) يمكننى الإشارة إلى الفصل الذى كتبته عن وحدة العصور الوسطى فى كتابى « وحدة الحضارة الغربية » ص ص ٩٠ ــ ١٢١ . وما قلته فى هذا الفصل يستند إلى كتاب من أحسن ما عرفت من الكتب وعنوانه (Die Soziallehren der Christlichen) من تأليف Tröltsch ، وخاصة ص ص ٢٣٢ — ٢٣٤ . حيث يقول المؤلف إن الشبه بين أفلاطون وكنيسة العصور الوسطى هو شبه تلقائى ، فالكنيسة لم تتعمد تقليد أفلاطون ، بل إن مبادئها الخاصة هى التى جعلتها أفلاطونية الطابع .

الفصل السادس عشر

"القوانين" ونظريتها في القانون

ذكرنا شيئاً عن فكرة أفلاطون العامة فيما يتعلق بالقانون ، وليس من الضرورى و من الممكن أن نذكر شيئاً كثيراً هنا عما يقترحه من إصلاحات معينة للقانون اليونانى الذى عاصره ، لأنها أشياء تدخل فى نطاق تاريخ القانون لا فى نطاق النظرية السياسية ، وهى فى ذلك النطاق تشغل مكاناً هاماً ، لأنها تقوم كما رأينا ، على الدراسة الفنية المنظمة لعلم القانون ، وهى دراسة كانت تسير فى الأكاديمية إلى جانب دراسة الرياضيات . ولقد توصل أفلاطون إلى إيجاد هذه الإصلاحات بعد فحص دقيق لقوانين إسبرطة وأتينا — وقوانين أتينا بنوع خاص . وكما أن هذه الإصلاحات كانت تستند إلى الماضى ، فقد قدر لها أيضا أن تؤثر فى قوانين المستقبل — بادئة بقوانين الدول الهللينية، ثم قوانين روما(١) عن هذا الطريق. وفى مقدورنا القول بأن محاورة «القوانين» تشتمل على أول محاولة فى اليونان لصياغة لائحة قوانين لا ترتكز على قوانين دولة واحدة فحسب بل تشمل القانون اليونانى بوجه عام ، وليست مجرد ملخص عام ، بل هى دراسة علمية تتضمن الإشارة المستمرة إلى مبادئ السلوك الاجتماعى . وهذه المحاورة بالنسبة لليونان هى فى وضع « نظرية التشريع » للفيلسوف (بنتام) بالنسبة لإنجلترا ،وهى مؤلف خطير الشأن أضيف إلى علم القانون تسرى فيه الروح القانونية ويتناول تفصيلات قانونية. وفى هذه المحاورة نلمس اهتمام أفلاطون بالإجراءات القانونية فيضع قواعد التقاضى التى يجب أن تتبع فى المحاكم ، ويناقش قانون العقد وانتقال الملكية وقانون الملكية بوجة عام. وينظم تنظيماً دقيقاً حقوق الغرباء العابرين فى اقتطاف العنب من مزارع الكروم والتفاح والكمثرى من البساتين . ولكن رغم أننا نستطيع التحدث عن الروح القانونية لدى أفلاطون ، إلا أننا « لا نلمس فيه

(١) من المسلم به الآن أن حقوق الجماهير فى القانون الرومانى كانت مجموعة من القانون التجارى جاء بها إلى روما التجار الأجانب الذين أقاموا فى ضواحيها بقصد التجارة وكان ينفذه حكام رومانيون . ويتحدث أفلاطون فى « القوانين » عن الأجانب المشتغلين بالتجارة الذين كان من حقهم مقابلة الموظفين الرسميين فى الأسواق والموانى والمبانى العامة خارج المدينة وقريباً منها . وكان على هؤلاء الموظفين أن يضمنوا لهم معاملة عادلة .

تلك القدرة التعليلية الكاملة التى يكتسبها الإنسان من الدراسة الطويلة للقانون » ، والتى كان يتصف بها ويمتدحها رجل قانون مثل (كوك) . إن قانون أفلاطون هو أخلاق ، بل وإلهيات ، إلى جانب القانون . وفى مقدور رجل القانون المدرب أن ينقد الكثير مما جاء فى «القوانين» على أساس أنه ليس قانوناً بالمرة ، إذليس فيها أى تفريق أكيد بين القانونيات والأخلاقيات ، أو بين القانون والدين : ذلك أن لائحة القانون تشتمل على عناصر تدخل فعلا فى نطاق الفلسفة الأخلاقية ، كما تدخل فى حيز مانسميه الإلهيات الأخلاقية . والواقع أن هذه الخاصية يمكن تبينها فى كتاب كثيرين غير أفلاطون ، ومهما كان من أمر ما أسهم به اليونانيون فى مجال القانون فإنهم لم يفصلوا القانون كفرع مستقل من الدراسة له مبادئه المستقلة ، عن الدراسة العامة للأخلاق . وكما أن محاكمهم كانت تسمح بذكر اعتبارات خارجة عن نطاق القانون وكان من الجائز أن تأخذ بها ، كذلك نجدهم فى كتاباتهم عن القانون يذكرون عناصر نعتبرها غير قانونية ويعترفون بها .

رأى أفلاطون فى الجريمة والعقاب

وتبرز هذه الخاصية أكثر ما يكون فى معالجة أفلاطون للقانون الجنائى . والواقع أننا يجب أن نفرق بين القانون ومقدمة القانون — بين التشريع الفعلى وتفسير هذا التشريع فى ضوء المبادىء الأولية . وليس من اليسير دائماً أن نصل إلى هذا التفريق، فالمقدمة نراها تدخل فى التشريع والتشريع نراه يدخل فى المقدمة . ولكن حيثما استطعنا هذا التفريق فإنه يساعدنا على الفصل بين عنصر الفلسة الأخلاقية الذى بطبيعته يدخل فى المقدمة وبين عنصر القانون ذاته الذى يجب أن يقتصر عليه التشريع . فإذا وعينا هذا التفريق أمكننا أن نناقش معالجة أفلاطون للجريمة والعقاب فى الكتاب التاسع من « القوانين » . والكثير من هذه المعالجة يدور فى مجال بعيد عن مجال الآراء القانونية والتطبيق القانونى . إن الجريمة فى نظر المحامى والقاضى هى فعل خارجى

موضوعى ينتهك كثيراً أو قليلاً مخططاً موضوعياً للحياة المنظمة أساسه الاعتراف بحقوق وواجبات مادية . وإذا ما حدث خرق لهذا المخطط فإن القاضى لايبحث فى حالة المجرم الأخلاقية بل يبحث فى الحقائق الفعلية المادية للجريمة . وعليه أن يقرر ما إذا كان هناك دليل ملموس على ارتكابها ، وإلى أى حد تنتهك النظام القانونى ، وماهى العقوبة المناسبة التى تحول دون ارتكابها فى المستقبل . صحيح أن القاضى يجب أن يقرر إلى جانب ذلك ما إذا كانت الجريمة متعمدة أو عفوية لأن الفعل المتعمد يختلف اختلافاً ظاهرياً وموضوعياً عن الفعل العفوى ، كما يجب عليه أن يبحث الظروف والملابسات التى أحاطت بارتكاب الجريمة — وهذه أيضاً أشياء ظاهرية وموضوعية ، ثم يقرر ما إذا كانت هذه الظروف مخففة أو مشددة لارتكاب الجريمة . لكن إذا كان القاضى يأخذ فى اعتباره مسألة التعمد ويبحث ظروف الجريمة وما يترتب على هذه الظروف من آثار ، فإنه لايبحث فى الدافع إلى الجريمة على هذا النحو ، ولا فى طباع المجرم(١) ، أو فى البواعث الكامنة فى ضميره ، وهو لايفعل ذلك لأنه لا يستطيع أن يفعل ، ولأن العالم بكل شىء هو وحده الذى يستطيع قراءة مكنونات الضمير ، وهى مكنونات قد يعجز المجرم نفسه عن تفسيرها إذا ما سئل عنها ، لأن الناس قلما يعرفون حتى أنفسهم أو يفسرون حتى لأنفسهم تلك الدوافع والحوافز التى تدفعهم إلى عمل ما يعملون .

غير أن أفلاطون كان يرى كل هذه الأفكار خاطئة ، والتشريع فى نظره لم يلق حتى ذلك الوقت صياغة سليمة ، فالدولة العادية تعامل المجرم كما يعامل طبيب العبيد عبداً مريضاً — وهى تنظر إلى عرض ظاهرى وتأمر بعلاج ظاهرى تنفذه فى طغيان ، دون أن تأخذ فى اعتبارها التكوين العام للمريض ، أو تتوقف لحظة لتفسر له كنه المرض وكيفية علاجه والسبيل إلى تعاونه معها على هذا العلاج .

---

(١) إلا إذا كان هناك دفع أو احتمال بأن المجرم فاقد لقواه العقلية .

أما الدولة المثلى فإنها تنظر إلى وظائفها الخاصة وإلى حقوق المجرم نظرة أسمى ، ولا تهتم بالفعال ، التي هي أعراض للمرض ، قدر اهتمامها بالكيان العام لعقلية المجرم ، ثم تسعى بالوسائل الروحية التي تناسب عقلية مريضة إلى تحقيق شفائه من مرضه . ويقرر أفلاطون أن القوانين يجب أن تقف من الناس موقف الآباء المحبين العاقلين لا موقف الطغاة والسادة ، ويجب ألا يقتصر عملها على التهديد ثم الانسحاب بعد إعلان مراسيمها ، بل يجب أن تدرب المواطن يوماً بعد يوم . ثم يستطرد أفلاطون قائلا إنه إذا وصف أحد هذا العمل بأنه نوع من التعليم وليس تنفيذاً للقانون ، فالإجابة على ذلك بسيطة ، ذلك أن تنفيذ القانون هو تعليم فعلا ، والقصاص هو الإصلاح ، وهدفه هو التأثير في العقل بحيث يؤدى ذلك إلى تعديل الخلق . وهذا الرأى الذى يقول به أفلاطون يتفق مع تأييده لمقدمات القوانين ، لأنها وسيلة للإقناع والتقويم يقصد بها حث المواطن على تقبل القانون دون ضغط . وكذلك شأن القصاص ، فهو وإن كان أكثر شدة إلا أنه لا يعدو أن يكون وسيلة للإقناع يقصد بها إحداث الأثر نفسه . ومع ذلك فإن هذا الرأى يتضمن نظرية عن الجريمة تختلف عن تلك التى يرتكز عليها القانون العادى . فالجريمة فى نظر أفلاطون ليست شيئاً اختيارياً ، وليست فعلا مقصوداً من فعال إرادة معوجة بقدرة ما هى نتيجة حتمية لمرض خلقى يعانى منه المجرم ، ومن واجب الدولة أن تشفيه منه(١) .

---

(١) هناك قطعة فى محاورة (تيميوس) تتناول أمراض العقل ، وقد جاء فيها : « مرض النفس يعنى عدم وجود القوة العاقلة ، وهناك نوعان من هذا الوضع — الجنون والجهل . وكلمة المرض يجب أن تطلق على حالة الرجل الذى يعانى من أحدهما » .

وهذه الحجة الفيسيولوجية الطابع إلى حد كبير تدفع أفلاطون إلى قوله « لا يوجد إنسان مجرم باختياره ، ولكن المجرم يصبح كذلك من جراء بعض العادات الجسمية السيئة أو نتيجة للتغذية غير الملائمة » .

غير أن إرجاع الجريمة إلى أسباب فيسيولوجية على هذا النحو الواضح يجب أن يضبط ويوازن بكتابات أفلاطونية أخرى .

رأينا أن أفلاطون ، فى « القوانين » وفى « الجمهورية » على السواء يقرر بكل قوته أن العدالة أو العمل الصائب هو السعادة .

ويفهم من هذا أن الظلم أو العمل الباطل هو الشقاء . ولا يوجد إنسان يختار الشقاء بمحض إرادته ، ولهذا لا يوجد إنسان يختار العمل الباطل بمحض إرادته لأن هذا العمل يترتب عليه شقاؤه . ويستخلص من هذا كله أن العمل الباطل ، أو الجريمة ، هى عمل لا اختيار للإنسان فيه . والشقاء الذى يترتب عليها ليس شقاء جثمانياً — ولو أن هذه هى نتيجته الحتمية إن لم يكن فى هذه الحياة ، ففى الحياة الأخرى — بقدر ما هو ذلك الشقاء الأعنف المتمثل فى الانحطاط الروحى الذى ينشأ من اختلال توازن النفس وانتصار عناصرها الأسوأ من غضب وشهوة ، وما يلازمهما من لذات أسوأ ، على عنصر القوة العاقلة النقى وما يلازمه من متع نقية(١) .

ومن المستحيل أن نصدق أن أى إنسان يقذف بنفسه مختاراً فى مثل هذا الشقاء ومن المستحيل أن نصدق أيضاً أن إنساناً وقع فى مثل هذا البؤس لا يرحب بالشفاء مختاراً ، ولا يكون مستعداً لتقبل القصاص الذى يجلب هذا الشفاء(٢) . وبهذا

---

(١) يقول أفلاطون فى جزء آخر من « القوانين » إن المجرم لا يدرى أنه بجريمته يضع عنصر النفس فيه فى أحط حالة وأبعدها عن الشرف . ولايدرى أنه بذلك يعانى من انتقام فرضه على نفسه بنفسه ، وهو أسوأ أنواع الانتقام لأنه بذلك يصبح من الأشرار وينعزل عن مجتمع الأبرار . وسواء عاقبه المجتمع أو لم يعاقبه فهو بائس دائماً .

(٢) قال أفلاطون فى محاورة (جورجياس) : —

« يجب على المجرم أن يذهب بمحض اختياره إلى حيث يجد القصاص الأسرع ، فيقدم نفسه إلى القاضى كما لو كان يزور الطبيب حتى لا يصبح مرض الجريمة مزمناً وتصير نفسه ملوثة بصفة دائمة فيستحيل علاجها » .

وفى « القوانين » يكتفى أفلاطون بالقول إن تحمل العدالة (أو خضوع الإنسان للقصاص) هو عمل شريف ولا يختلف من هذه الناحية عن توخى الإنسان للعدالة فى عمله . وهذا يعنى أن المرتكب للجريمة يجب أن يسعى إلى القصاص . =

المعنى فإن الدولة التى توقع القصاص هى وكيلة عن المجرم الذى فرض عليه العقاب ، وهى لا تقف إلى جانب حقوق الشخص المجنى عليه ، أو إلى جانب مخطط النظام المعتدى عليه فحسب ، بل إنها تناصر ذلك الجانب الأفضل من المجرم نفسه . وإذا استخدمنا عبارات (روسو) فإن الدولة تكره المجرم على التحرر — التحرر من ربقة عبوديته إلى أسوأ عناصر نفسه . وإذا استعرنا لغة الفيلسوف (كانت) فإن المجرم فى هذه الحالة إنما يعامل كغاية فى حد ذاته ، لا كوسيلة إلى منع الآخرين من ارتكاب الجريمة .

وهكذا يبدو أفلاطون من أنصار الرأى القائل إن القصاص إصلاح للنفوس، ويقرنه بنظرية عن الجريمة فحواها أن الجريمة نوع من المرض يصيب المجرم . وهو يقول فى هذا الشأن : « إن القصاص الذى يوقع بمقتضى القانون لا يقصد به الأذى ، بل يهدف إلى تحقيق إحدى نتيجتين ، إما تحسين حال المعاقب ، أو جعله أقل سوءاً مما يكون لو أنه بقى دون قصاص . والسبب فى هذا أن « من ينظر إلى الجريمة على أنها شىء لا أختيار للإنسان فيه يجب أن ينظر إلى المجرم على اعتبار أنه أرتكب جريمته مرغماً » . ويذكرنا هذا الرأى برأى الكاتب صمويل بتلر Samuel Butler فى رواية إيرهون Erehwon حيث يعتبر الجريمة « سوء حظ حدث للإنسان قبل مولده أو بعده » ، وحيث يقول « لاحاجة إلى عقاب مرتكب الجريمة ، بل يجب أن تقوم

= وهناك ما يشبه هذا فى الثورة الروسية لسنة ١٩١٧ . فقد كتبت جريدة التيمس فى ٢١ إبريل سنة ١٩١٧ : —

(عندما قيل لنزلاء أحد السجون إن الأمر قد صدر بالإفراج عنهم أجابوا : « ليس من حقنا أن نصبح أحرارا ، لقد ارتكبنا الجرائم ولابد من أن نكفر عنها » ، ثم انتخبوا من بين أنفسهم حراساً وأقسموا أن يطيعوا أوامرهم وأن يشنقوا أى رجل يحاول الهرب) .

وهذا يوضح مبدأ (كانت) أن المجتمع إذا تفكك فمن واجبه قبل حدوث ذلك أن يعاقب كل من أرتكب جرماً .

الممرج فيه « طائفة من الناس تدربت على صناعة إصلاح النفس » ، وهى التى يسمى أعضاؤها باسم المقومين . ويرى بتلر ، وهو مؤيد صريح لمذهب « الجبرية » أن طبيب الأمراض العقلية يجب أن يأخذ مكان القاضى فى علاج ما يصيب الإنسان من سوء حظ مفروض عليه ، هو الجريمة . وموقف أفلاطون من الجريمة يعنى الوصول إلى نتيجة مماثلة من الوجهة المنطقية ، ذلك أن الجريمة ما دامت شيئاً غير اختيارى ، فلماذا يشرع ضدها كما لو كانت عكس ذلك ؟ ولماذا نبقى فى شأنها على نظام المحاكمة إطلاقاً ؟ غير أن أفلاطون يشرع القوانين ، ويشرعها على نطاق واسع ، ويبقى على المحاكمة ، وأكثر من ذلك أنه يبقى ، كما سنرى ، على التفريق بين الجرائم التى ليس للإنسان أختيار فيها والجرائم التى يرتكبها بمحض اختياره .

والحقيقة أن أفلاطون ليس البتة من أنصار « الجبرية » على طريقة بتلر ، فهو لا يعتبر الجريمة نتيجة لانحراف عقلى موروث أو لبيئة اجتماعية سيئة ، وينبذ بنوع خاص تلك الفكرة القديمة التى تقرر أن العيوب الخلقية وراثية ، ويقرر أن الأطفال قد لا يرثون عادات آبائهم ، ولكنه يعترف بتأثير المجتمع على أعضائه ، بل يؤكد فى « الجمهورية » وفى « القوانين» أن الدولة السيئة تصنع مواطنين من أهل السوء . ومع ذلك فإن الجريمة فى نظره هى الجريمة ، وهى شىء يستحق الكراهية لأنها لا تنطوى على عار اجتماعى فحسب ، بل تعتبر أيضاً وفى حد ذاتها شيئاً مهيناً . وإذا كان من رأيه أنها شىء لا يختاره الإنسان ، فإن هذا لا يعنى أنها سوء حظ أصاب المجرم من الخارج . إن الجريمة فى نظره تعنى فساداً فى النفس لا يمكن لرجل مفكر أن يعرض نفسه له مختاراً . أى أن أفلاطون ، باختصار، يؤمن بأن الجريمة انحراف خلقى حقيقى ، ويعتقد فى الوقت عينه بأن عقل الإنسان ينطوى على صلاح حقيقى ، وهذا هو السبب فى أنه يرى أن العقل الحر لا يمكن أبداً أن يرتكب الجريمة مختاراً ، وأن الانحراف الخلقى إنما يجىء إذا أصبح العقل مستعبداً ،

وحينئذ يقبل ذلك الضيف الثقيل مكرهاً ، لأن الغضب والشهوة قد غلباه على أمره وجعلاه مستقراً للشيء الذي يكرهه . والدولة السيئة قد تجعل استعباد العقل شيئاً سهلاً ، وهذا سبب أقوى يجعل من واجب الدولة الفاضلة أن تهزم الغزاة وتعيد للعقل سيادته الحرة. ولا يهتم أفلاطون بالآثار السيئة للدولة السيئة قدر اهتمامه بالعمل الفاضل الذي تستطيع الدولة الفاضلة أن تقوم به في مساعدة مواطنيها على قهر الهوى واللذة الحسية .

وفي مقدورها أن تدربهم وتعودهم في وقت الشباب بكل وسائل التعليم ، وفي مكنتها أن تتولى هدايتهم وإصلاحهم طوال حياتهم بقوانينها ومحاكمها وقضاتها. تستطيع أن تبرز العقوبات التي تفرضها على الجريمة في مواجهة اللذات الصاخبة التي تشجع الناس على ارتكابها. تستطيع أن تدرب المجرم بما تضعه له من أساليب الحياة ووسائل التحسن حتى ينال الشفاء ويعود العقل مرة أخرى إلى عرشه . فإذا أخفقت كل الوسائل وعجزت الدولة عن أن تعيد إلى المجرم صحة العقل ، فإنها تستطيع أن تمنحه في نهاية الأمر هبة الموت. يقول أفلاطون : «من الأفضل لأمثال هؤلاء ألا يعيشوا، كما أنهم بموتهم إنما يسدون إلى الدولة خدمة مزدوجة ، فهم يشكلون عبرة لغيرهم تحذرهم من الجريمة ، ثم إن موتهم يريح الدولة من الأشرار » .

يعترف أفلاطون ، إذن ، بمسئولية الدولة عن الفساد الذي يشجع على وجوده فسادها هي ، ويسلم ، بل ويؤكد مسئولية المجتمع عن إصلاح الفساد وشفاء الناس منه ، ولكنه لاينكر مطلقاً مسئولية الفرد عن أعماله . فالجريمة هي نتيجة أهواء المجرم الخاصة ، وحتى إذا كانت قوته العاقلة هي عامل غير اختياري ، فلابد أن فيه شيئاً يجب أن يتحمل المسئولية (قلما يوضح أفلاطون كنه هذا الشيء، وهذه ثغرة في عرضه للموضوع) ، وأن هذا الشيء يجب إصلاحه ، أو أنه إذا استعصى على الإصلاح وجب القضاء عليه . وهكذا تتمشى نظرية أن الجريمة بطبيعتها شيء غير اختياري مع

القوانين والمحاكم والقضاة والعقوبات ، بل وتتمشى مع عقوبة الإعدام وهى القول الفصل . ليس هذا فحسب ، ولكنها فى هذا الشأن قد ثبت أنها تتفق مع التفريق بين الفعال الاختيارية وغير الاختيارية. ولكى يحقق أفلاطون هذا التفريق فإنه يميز أولاً بين الجريمة والإضرار . فالجريمة تتوقف على الدافع والميل الطبيعى ، وهى فساد داخلى فى النفس ليس فيه اختيار مطلقاً ،أما الإضرار فهو فعل موضوعى يترتب عليه نقص مادى فى مركز الشخص الذى يقع عليه الضرر أو فى ممتلكاته . وقد يكون متعمداً أو غير متعمد(١) . والجريمة مسألة تستلزم العلاج والعقاب ، أما الإضرار فهو مسألة تستوجب التعويض ، وهـــذا التعويض ذو شقين ، شق ترد به الخسارة،وشق يعاقب به المجرم لحمله على الطاعة . والإضرار لايضمن بالضرورة وقوع جريمة ، بل هو شىء مستقل عنها، وقد يحدث دون ارتكاب جريمة ، ويجب أن يعامل بمعزل عن الجريمة . ويقرر أفلاطون أنه من الخطأ أن نعتقد كما يعتقد الناس عامة أن كل أنواع الإضرار جرائم ، وأنها مادامت تنقسم إلى أضرار متعمدة وغير متعمدة فإن الجرائم يمكن تقسيمها إلى جرائم اختيارية وغير اختيارية(٢) .

---

(١) تفريق أفلاطون بين الجريمة والإضرار يشبه من بعض الوجوه ما فى القانون الإنجليزى من تفريق بين الجريمة والإضرار غير الناتج من إخلال بالعقد ـ بين الفعل الذى يعاقب عليه القانون على أساس أنه فعل تحرمه القوانين أو أنه ضار بالصالح العام ، والفعل (غير الناتج من إخلال بالعقد) الذى يمكن رفع الدعوى ضد فاعله على أساس أنه فعل يشكل ضرراً مدنياً . قارن تعريف (أوستن) : « الجرم الذى تقام بشأنه الدعوى بناء على طلب الطرف الذى أصابه الضرر أو من ينوب عنه هو ضرر مدنى . أما الجرم الذى تقام بشأنه الدعوى بناء على طلب الملك أو الموظفين التابعين للملك ، فهو جريمة » .

غير أن : (١) الجرم ليس جريمة فى نظر أفلاطون بمقتضى القانون ، بل بمقتضى فساد فى نفس المجرم . (٢) وتفريق أفلاطون بين الجريمة والإضرار ليس أساسه الفرق بين طرق رفع الدعوى التى تتبع فى الحالين ، بل أساسه الفرق بين الناحية الذاتية (ميل المجرم) وبين الناحية الموضوعية (الإضرار المادية) .

(٢) ليس فى مقدورى أن أتبين حجة أفلاطون تماماً . وعلى قدر فهمى لها فإنها تنحصر فى : (١) أن الإضرار غير المتعمد ليس جريمة لأن الجريمة تنشأ عن فساد فى نفس المجرم، وهذا لا يتوفر =

ولنا أن نرتب على هذه الحجة نتيجتين أولاهما أن شيئاً من التفريق بين الإضرار المتعمد والإضرار غير المتعمد يتمثل فى مقدار التعويض الذى يفرض على المتسبب فى الضرر(١) ، وثانيتهما أن الجريمة ، سواء ترتب أو لم يترتب عليها إضرار يجب أن تفرض عليها دائما العقوبة التى تناسب كونها جريمة. ومع ذلك فإن أفلاطون لم يفعل شيئاً من هذا(٢) ، فهو لا يشغل نفسه بتطوير مبادئه، بل يكتفى بسرد المبادىء نفسها . وجوهر هذه المبادىء أن هناك تفريقاً بين القانون المتعلق بالفعل الخارجى ، أو الإضرار ، وبين القانون المتعلق بالميل الداخلى ، أو الجريمة ، وأن التفريق بين ما هو اختيارى وما هو غير اختيارى لا يحدث إلا داخل المجال

= فى مثل هذا الإضرار . (٢) أن الإضرار المتعمد قد يكون جريمة، وهو جريمة على طول الخط إذا وجد ميل إجرامى . غير أن الجريمة ذاتها هى شىء غير اختيارى دائماً . وهذا يعنى أن الإضرار المتعمد الذى يتوفر فيه الميل الإجرامى هو جريمة غير اختيارية . وهذا تناقض أو قل إنه تناقض ظاهرى .

وربما أصبحت الحجة أكثر وضوحا إذا بدأناها من الناحية العكسية ، أى من فكرة الجريمة لا من فكرة الإضرار . فالجريمة غير اختيارية دائماً . ولهذا من الخطأ أن نعتبر كل أنواع الإضرار كما لو كانت جرائم ونميز بعضها على أنه اختيارى والبعض الآخر على أنه غير اختيارى . والصواب هو : (١) أن نفرق بين الجريمة وهى غير اختيارية دائماً ، وبين الإضرار وهو الذى قد يكون متعمداً أو غير متعمد . (٢) أن نضع عملا كالقتل غير المتعمد فى باب الإضرار ، وليس فى باب الجريمة . أما القتل المتعمد ، وهذا فقط ، فهو الذى يأتى فى باب الجريمة . وحتى هنا ، فإن فعل القتل ولو أنه قد يكون متعمداً ، إلا أن الجريمة نفسها هى عمل غير اختيارى .

(١) على أساس أن ذلك الجزء من التعويض الذى يعاقب به المجرم يجب أن يكون أكبر فى حالة الإضرار المتعمد منه فى حالة الإضرار غير المتعمد .

(٢) يقول أفلاطون إننا إذا فرقنا بين الفعال التى يفعلها صاحبها على الملأ وفى عنف وبين الفعال التى تؤتى سراً وخداعا ، فإن القوانين الخاصة بالنوع الأخير يجب أن تحمل طابع الشدة . غير أن هذا تفريق من نوع جديد ولا يتفق مع التفريق بين الإضرار المتعمد وغير المتعمد . أما من حيث النتيجة الثانية التى ذكرت فى النص ، فإن أفلاطون يعترف بأن تعمد القتل هو جريمة من الناحية النظرية ويجب أن يعاقب بنفس عقوبة جريمة القتل ، حتى إذا لم يحدث القتل فعلا . غير أنه فى واقع الأمر يأخذ فى اعتباره الفعل كما حدث ، ويتساهل فى عقوبة الموت فيخففها إلى عقوبة أقل .

الأول . ومثل هذه المبادىء لايمكن أن تسرى فى عالم الواقع ، كما أن أفلاطون نفسه لم يطبقها . ذلك أن الدولة لاتستطيع معرفة الميل الداخلى لأن مثل هذا الميل ليس حقيقة تخضع للفهم والقياس ، وهى تعامل الناس فى مجموعات كبيرة ، وتبحث الفعال على نطاق واسع ، وما تتخذه من إجراء على هذا النطاق يجب أن يكون أساسه الكم لا النوع ، بحيث يتناول الأشياء الخارجية التى يمكن قياسها ، وليس الدوافع والميول وما يوجد فيها من دقيق الألوان . إن عقاب الفعال النابية عن الأخلاق من شأن الضمير ، أما الفعال غير القانونية فهى وحدها التى تستطيع الدولة أن تعاقب مقترفيها . ومع أن دولة قوامها خمسة آلاف من المواطنين وتعرف السلطات فيها كل مواطن ، كان من الممكن أن تحاول مالا تستطيع أن تحاوله دولة كبيرة من دول الوقت الحاضر ، كما أننا لانكون عادلين نحو رأى أفلاطون إلا إذا ذكرنا أنه يتناسب مع « المجتمع الصغير » ، مع كل هـــذا ، فإن الدولة ، حتى إذا كانت من هـذا الطراز ، وحاولت مايقترحه أفلاطون ، فإنها سوف تجد نفسها فى موقف يصعب عليها الاختيار فيه ، فهى إما أن تصبح دولة عنيفة ومن النوع التفتيشى الذى لايطاق ، أو تتخذ شعاراً لها : — « من يفهم كل شىء يتسامح فى كل شىء » : (Tout Comprendre, C'est tout pardonner) وبهذا قد تضحى المحافظة على القانون والنظام على مذبح حسن ظنها الزائد عن الحد بأنها فهمت بواعث كل الفعال وخصائص كل العوامل .

وربما كان أمل أفلاطون ، كما يجب أن يكون أمل الرجل المثالى ، أن يرتفع الناس فوق حرفية القانون بكل تقديراتها الظاهرية وتطبيقاتها الآلية — وهى تطبيقات تكون متناهية اللين حيناً ومتناهية العنف حيناً آخر — حتى يبلغوا روح الفهم الذى لا يخيب أبداً . ومن الجائز أنه كان يأمل فى أن الحـــكام قد يتاح لهم تحقيق ماعجزت الحـــكومات العادية عن تحقيقه ، أو ما لم تحاول تحقيقه مطلقاً ، كما أراد لهم أن يفعلوا . وكان يرجو أنه مادام « يشرع لأولئك الذين يملكون

أعظم قدرة على الحـــكم » فإن له أن يشرع بأساليب جديدة وأكثر سمواً . ولـكنه إذا كان قد فعل هذا ، فإنما فعله بطريقة عابرة، ولم يحاول وضع مبادئه موضع التنفيذ عندما بدأ يشرع للمسائل الخاصة بالقانون الجنائى . ورغم قوله إن الجريمة كلها غير اختيارية ، وإن التفريق بين الاختيارى وغير الاختيارى لايسرى إلا فى نطاق الإضرار ، نراه يقترح قانوناً للقتل أساسه الفكرة العادية عن الجريمة ، والتفريق العادى بين الفعال المتعمدة والفعال غير المتعمدة . فهناك قتل غير اختيارى يتطلب تطهيراً دينياً ، وهناك قتل يرتـكب تحت تأثير عاطفة قوية ، وهو مماثل للقتل غير الاختيارى على شرط ألا يـكون مصحوباً بسبق الإصرار، وفى هذه الحالة لاتـكون عقوبته شديدة . ولـكن إذا كان مقـترناً بسبق الإصرار فيكون مماثلا للقتل الاختيارى ويجب أن تـكون عقوبته أشد . وأخيراً هناك قتل اختيارى يتوفر فيه القصد الجنائى، وهذا يجب أن يـكون عقابه الإعدام(١) .

والواقع أن أفلاطون ، بعد أن سجل اعتراضه على المبادئ التى يقوم عليها

---

(١) العبارة نفسها تقرن بين الفعل الاختيارى والجريمة ، وبهذا تناقض الحجة السابقة. ويلاحظ أن أفلاطون لا يترك مجالا للعلاج (إلا بعقوبة الإعدام) فى حالة القاتل الذي ارتـكب جريمة القتل مع توفر سوء النية من قبل . أى أنه يقبل القانون اليونانى العادى فيما يختص بعقوبة الإعدام . ومعالجته للقتل بوجه عام لا تختلف عما يوجد فى القانون الإنجليزى . فالقانون الإنجليزى يفرق بين : (١) القتل الذى يمكن تبريره أو التسامح فيه . [أنظر كتاب The Laws of England فصل (٩) ص ص ٥٨٦ ـ ٥٨٧] (٢) القتل الذى يكون موضع مؤاخذة . وهذا ينقسم إلى قسمين :

أ ـ القتل غير المشروع دون توفر سوء نية سابق . عندما يتسبب شخص فى موت شخص آخر ، إما عمداً فى ثورة عاطفية وتحت أنواع معينة من الإثارة ـ أو دون عمد ، سواء كان ذلك نتيجة إهمال يؤاخذ عليه ، أو أثناء ارتـكاب عمل غير مشروع ليس من المحتمل أن يسبب إضراراً للغير .

ب ـ القتل العمد ـ وهو القتل غير المشروع المقترن بسوء نية سابق .

القانون العادى ، نراه يقنع باتباع هذه المبادىء نفسها، ويبدو إذن أن كل مادار من نقاش حول طبيعة الجريمة والتفريق بين ماهو اختيارى وما هو غير اختيارى ، لايعدو أن يكون تفريعاً للموضوع ، وهو تفريع لايتفق مع الكيان الأصلى لمحاورة « القوانين » . هذا هو الموقف إلى حد كبير ، وكأن أفلاطون كان تواقاً إلى إنقاذ شرف الفلسفة مع اتباعه القواعد العادية لعلم القانون فى نفس الوقت . ففى فلسفته لا يوجد مجال لفكرة الجريمة الاختيارية التى تظهر فى علم القانون ، ولهذا فهو يسجل اعتراضاً فلسفياً على هذه الفكـرة ، وبعد أن يفعل هذا يعود إلى علم القانون فيأخذ بمفاهيمه ويحاول أن يضعها فى نظام جديد وأكثر دقة . وبعد أن يتلقى القارىء منه تحذيراً بأن المخطط القانونى لايمكن أن يقوم على مبادىء عليا ، فإنه سوف يقبل ذلك المخطط على أنه شىء مشروط ومستند إلى شىء آخر . ذلك هو « القانون » حقاً ، ولكنه لا يرتفع إلى مستوى « الأنبياء » ، وهو مخطط الحياة فى الدولة العادية ، ولكنه ليس مخطط الحياة فى دولة مثالية (١) .

وعلى هـذا يعود أفلاطون فى نهاية المطاف إلى فكرة الجريمة التى يجرى عليها القاضى فى أى دار من دور القضـاء . فنراه يقبل معاملة الجريمة على أنها ارتكاب

---

(١) قارن ما أورده الأستاذ (ريتر) فى تعليقه على « القوانين » ص ص ٢٨٠ ــ ٢٨١ من كتابه .

والملاحظ أن أفلاطون يعمل على مستويين ، كما هى الحال غالباً فى محاورة القوانين ، وهما المستوى المثالى والمستوى العملى ، دون أن ينسق أو يوفق بينهما . ويتجلى هذا فى قوله : ــ « ليست بنا حاجة إلى أن نشرع ، ولكن بما أننا نناقش كل أشكال الحكومات مناقشة عامة ، ففى مقدورنا أن نتناول أحسن وضع ممكن ، والحد الأدنى الضرورى . كما نناقش الوسائل الكفيلة بتنفيذها » .

غير أنه لا يفصل فى وضوح بين هذا وذاك . وفى علاجه للقانون ، كما فى علاجه لدستور الدولة وحكومتها ، نرى الاثنين يصطدمان .

سيئة له صفة الاختيار ، ولا مانع فى إجراء التحرى عن حالة التعمد، وعن الظروف الملابسة ، دون الإصرار على مناقشة الدوافع والنزعات التى أدت إلى ارتكاب السيئة .

وزوال فكرة أن الجريمة فعل غير اختيارى يترتب عليه بالطبيعة سقوط الرأى الذى يتعلق بالعقوبة المتصلة بتلك الفكرة . ومع ذلك فإن أفلاطون يتمسك بإيمانه أن القصاص بطبيعته نوع من الإصلاح ، وحتى عندما يعامل الجريمة على أنها ارتكاب سيئة له صفة الاختيار ، فإنه يظل على تمسكه باعتبار القصاص عملية علاج للمرتكب .

والجريمة فى نظره لا تزال انتهاكاً للنظام الاجتماعى . ليس هذا فحسب ، بل الأكثر من ذلك أنه يعتبرها انحلالاً خلقياً فى المجرم يجب على المجتمع أن يشفيه منه أو يقتله. ولا يزال أفلاطون مقتنعاً بأن القصاص ليس انتقاماً ، ومع أنه يقبل فكرة أن القصاص إجراء وقائى إلا أنه يصر على أنه يهدف إلى الإصلاح . وإنك لتراه فى قطعة وردت فى الكتاب التاسع يردد ، بنفس الألفاظ تقريباً ، ذلك الرأى الذى سبق له التعبير عنه منذ زمن طويل فى محاورتى « بروتا جوراس » و « جورجياس » ، وهو أن القصاص ليس انتقاماً للماضى ، لأن ما حدث لا يمكن إصلاحه ، بل إن القصاص يفرض على الناس من أجل المستقبل ، ولكى يضمن أن الشخص الذى يعاقب والأشخاص الذين يشاهدون توقيع العقوبة إما أن يتعلموا مقت الجريمة مقتاً تاماً، أو يتنازلوا عن الكثير من مسلكهم القديم (١) . وهنا يوضع إصلاح المجرم نفسه ومنع الإجرام فى غيره جنباً إلى جنب كهدفين مشتركين للعقاب ، غير أن الإصلاح

---

(١) يقول أفلاطون : « إن القصاص المعقول ليس انتقاما للماضى (فما حدث لا يمكن إصلاحه) : بل القصد منه أن ينصب على المستقبل ، وهو يهدف إلى إبعاد المجرم نفسه عن فعل السوء فى المستقبل ، وكذلك أولئك الذين يشاهدون العقوبة » . ويقول أيضاً :

« كل من ينزل به العقاب ، إذا ما نفذ العقاب تنفيذاً مضبوطاً ، فإنه إما أن يستفيد من العقاب ويصبح رجلا أفضل ، أو يكون عبرة للآخرين، لأن هؤلاء الآخرين إذا ما شاهدوا ما حل به من آلام قد يتملكهم الخوف ويصلحون من مسلكهم » .

هو الهدف السابق ، ثم يترتب عليه منع الإجرام كهدف ثانوى . وإنك لتلحظ فى سياق محاورة « القوانين » كلها فكرة أن الجريمة مرض ، كما تلحظ استخدام أفلاطون لاستعارات مستمدة من فن الطب . وإذا كان أفلاطون يختلف عن صموپل بتلر فى أنه لا يبتكر فكرة الأطباء الممارسين «للتقويم الروحى» (أو إصلاح العاهات الجثمانية كما يسمى اليوم) ، فإنه يضع العقوبة أساساً تحت عنوان العلاج . على أننا ينبغى أن نكون على حذر من الظن أن استعاراته الطبية لهـــا أية علاقة بما يذهب إليه المتخصصون الحديثون فى علم الجريمة من أن الإجرام هو نوع من المرض الجثمانى . إن المرض الذى يتحدث عنه أفلاطون هو مرض الروح دائماً ،ولا ينظر إليه مطلقاً على أنه ناشىء من عيوب فى بناء الجسم أو فى الجهاز العصبى (١) .

فالإجرام ليس مرضاً ، بل هو دليل يؤكد وجود نزعة عدائية للمجتمع متمثلة فى فاعل مسئول حر التصرف (٢)، ومن واجب المجتمع أن يعامل هـذا الفاعل على أساس أنه يتعمد ما يفعـــل وما يترتب على ما يفعل ، ولزاماً على المجتمع أيضاً أن يقابل هذا الفعل بعمل مضاد ، إذا أراد الإبقاء على نفسه وعلى كل مخطط الحياة الذى يرتكز عليه . إن الفيلسوف الأخلاقى قد يعامل الإجرام على أنه مرض خلقى ، أما المجتمع ، فباعتبار أنه مجموعة منظمة من الناس تعيش فى ظل طائفة من القواعد ، فإنه ينبغى أن يعامل الإجرام على أنه تحد لهذه القواعد يتعمده فاعله ويجب أن يكون

---

(١) أنظر ماذكر فى هامش سابق عند التحدث عن رأى أفلاطون فى الجريمة والعقاب.

(٢) إذا لم يكن الفاعل حر التصرف ، اعتبر الفعل جنونا لا جريمة فيه . والخطر فى أية فكرة تعتبر الإجرام نوعاً من المرض هو أنها تلغى التفرقة بين الجريمة والجنون . ومن حق المجرم أن يعامل كأنه مالك لقواه العقلية ، ومن واجب المجتمع أن يعامله على هذا الأساس إلا إذا ثبت أنه يعانى من مرض الجنون . ولاشك أن أفلاطون لا يسوى بين الجريمة والجنون، وحتى عندما يعامل الجريمة على أنها فعل اختيارى فإنه يستعمل فى وصفها لغة تجعل منها شيئاً أشبه بحالة من به مس شرير .

مسئولاً عنه . ولا بد للمجتمع من الدفاع عن نفسه وعن مخطط حياته،والهدف الأول من هـــذا الدفاع ، أو من العقاب بعبارة أخرى ، هو الحيلولة دون انتهاك ذلك المخطط . والوقاية خير من العلاج ، غير أن الوقاية أيضاً قد تكون علاجاً ، والعقاب الوقائى قد يترتب عليه أيضاً ، وبالتبعية ، إصلاح الشخص الذى يوقع عليه العقاب . والسعى إلى إرهاب الغير من انتهاك الحقوق الاجتماعية هو أيضاً إرهاب للمجرم نفسه ، وبهذه الوسيلة ، وإلى هذا الحد ، يتحقق إصلاح المجرم عن طريق العقاب . ومع ذلك فإن مثل هذا الإصلاح «يحدث بعد أن يؤدى العقاب وظيفته الوقائية(١)» إلا أن أفلاطون يعكس هذا الوضع ، ويعتبر الوقاية شيئاً مصاحباً ، أو قل شيئاً يلى الوظيفة الأولى والأساسية ، وهى العلاج والإصلاح .

غير أن العقوبات التى يرى أفلاطون توقيعها لا يمكن بحال من الأحـــوال أن ترمى باللين . ولقد قلنا من قبل إن الدولة التى تسير وفق مبادئ أفلاطون لا بد لها من أحد أمرين،إما أن تصبح عنيفة وتفتيشية إلى حد لا يطاق ،أو تتسامح مع المذنبين بصورة غير عملية . وقيل أيضاً إن أفلاطون كان يؤمن إيماناً راسخاً بأن الإجرام انحلال خلقى حقيقى . ولنا أن نتوقع بناء على ذلك ، وهذا ما نجده فعـــلاً ، أن أفلاطون يأخذ بالبديل الأول فى محاورة « القوانين » . ولقد ذكرنا شيئاً من قبل عن التجسس الذى يقبل أفلاطون وجوده فى الدولة ، كما أن قسوة الأحـــكام التى يفرضها على مختلف الجرائم هى إحدى ملامح الـكتب الأخيرة من « القوانين » ، وكذلك نراه مستمراً فى ضم جرائم جديدة إلى قائمة الجرائم العظمى . فى الـكتاب

---

(١) يقول T. H. Green فى كتابه « مبادىء الالتزام السياسى » :

« إن الدولة بوصف كونها حامية للحقوق (وهى فى وضعها هذا تعاقب) لا دخل لها بمبلغ الانحلال الخلقى فى المجرم ، والاعتبار الأول فى العقوبة ليس أثرها على الشخص المعاقب ، بل آثارها على الآخرين » .

التاسع تشمل هذه القائمة جرائم تدنيس الأماكن المقدسة والتحزب والخيانة ، وفى الكتاب العاشر تضم القائمة أنواع المروق الدينى،وفى الكتاب الحادى عشر يضاف إلى طائفة المجرمين من يقلب الحقائق فيجعل الوضع الأحسن يبدو وضعاً أسوأ ، وفى الكتاب الثانى عشر ترى جرماً وراء جرم يضاف إلى القائمة ـ سرقة الممتلكات العامة (١) ، وسوء سلوك الموظفين التنفيذيين ، وإيواء المنفيين ، وقبول الرشاوى وإمتهان القرارات التى تصدرها دور القضاء . وكذلك يقرر أفلاطون « عـــلاج الإعدام » فى حالات كثيرة . ومع أن بعض الجرائم التى قرر لها أفلاطون هــذه العقوبة كانت ضمن الجرائم العظمى فى قانون أتينا (٢) ، إلا أن الكثير منها كان أفلاطون هو الذى انفرد بضمها إلى قائمته القاسية .

الدين والتعذيب الدينى :

رأينا أن المروق الدينى قد أضافه أفلاطون إلى الجرائم التى يعاقب مرتكبها بالإعدام . والقانون الدينى(٣) الذى تشتمل عليه محاورة « القوانين » يعتبر من أعجب عناصرها ، ويتجلى فيه أعظم انحراف لأفلاطون عن نغمة المحاورات السابقة وطابعها . هذا المؤلف الأخير فى حياة الفيلسوف يلمس فيه المرء تلك المعرفة الغامضة التى تتجلى للانسان عند غروب شمس الحياة . فعندما اقترب أفلاطون شيئاً فشيئاً نحو الظلال ، تزايد شعوره بصغار المسائل الإنسانية ، وبعظمة الخالق وبالحاجة الكبرى إلى الإيمان المستسلم . يقول :

---

(١) فى قطعة سابقة من « القوانين » قرر أفلاطون أن السرقة حتى إذا كانت سرقة الممتلكات العامة لا يترتب عليها إلا تعويض مضاعف .

(٢) قارن ما كتبه (Jowett) فى « مقدمة للقوانين » فصول ٢٧ ـ ٢٨ ـ ٢٩ .

(٣) لم أحاول أن أسرد هنا أى شىء عن ملخص القانون المدنى الذى تشتمل عليه محاورة القوانين . ويذكر أفلاطون كل شىء عن القانون المدنى فى الكتب الأولى من المحاورة حيث ينظم الزواج والملكية وفق الخطوط التى شرحناها ، وكذلك فى الكتاب الحادى عشر حيث يتناول القانون التجارى وقانون العقد وقانون انتقال الملكية ، وكذلك قانون الأسرة بوجه عام . أما عن النظم القضائية فقد سبق التحدث عنها تحت عنوان « النظم الدائمة فى الدولة » فى الفصل ١٥ السابق لهذا الفصل .

نحن ذوى الشجاعة والقوة والحكمة ،

نحن الذين فى فجر شبابنا تحدينا عناصر الطبيعة ، ما نحن فى نهاية الأمر إلا « لعبة فى أيدى الآلهة » . هذا ، إذا دعينا الأمر جيداً ، هو أحسن ما فينا : كفانا إذن :

عندما نسير نحو الأرض الصامته ،
بين المحبة ، بين الأمل ، وبما نحظى به من إيمان أسمى ،
كي أن نشعر بأننا أعظم مما نعرف .

إن الله هو الذى يجب أن نتخذه قياساً للأشياء كلها ، ولا نتخذ من أنفسنا قياساً (كما قال بروتاجوراس) ، وفى الله يجب أن نضع ثقتنا ، لا فى قدرتنا العقلية الثاقبة . بهذه الروح التى دخلت مساء الحياة يستدير أفلاطون إلى أصحاب المبادىء المادية الذين يفسرون الدنيا تفسيرات مادية ، ويتحدثون عن القوى الكامنة فى المادة ، وعن قوانين الحركة الضرورية التى تتحكم فى حركة المادة . وهنا نراه يقرر أن الدنيا ، بناء على رأى هؤلاء ، قد بدأت بعناصر لكل منها قوة كامنة فيها ، وترتب على ماحدث بينها من مصادمات وتجمعات ـ تجمعات سيطر فيها أحد العناصر وخضعت العناصر الأخرى لسيطرته — أن أوجدت الطبيعة أو الصدفة الشمس والقمر والكواكب والنباتات والحيوانات ، وكل هذا الوجود كما نعرفه . ولم تكن الدنيا من خلق إله أو عقل أو فن ، فالآلهة لا وجود لها ، والعقل ظاهرة من ظواهر الطبيعة ، والفن ابتكار ظهر متأخراً ، منبثقاً من الطبيعة أو الصدفة ، وهو مولود من الفناء وإلى الفناء يعود ، وهو شىء أوجده الإنسان ولا يبقى إلا بصورة مؤقتة ، ولا يعدو أن يكون تقليداً للطبيعة وعملياتها ومنتجاتها . وبعض هذا التقليد لا قيمة له إلا فى التسلية كالموسيقى والتصوير ، والبعض الآخر له أهداف جدية كالفلاحة التى تقلد عملية الطبيعة فى تكرار الإنتاج ، وتتعاون معها فى هذا العمل . والفن السياسى من نوع التقليد الجدى ، وهو يقلد الطبيعة ويتعاون معها ، ولكنه فى ذلك أقل درجة من الفلاحة ، وتقليده يفتقر كثيراً

إلى الكمال لأن الطبيعة لا تعاونه فى عمله مطلقاً ، والقوانين التى يضعها صناعية عاماً وترتكز على فروض زائفة . إن قانون الطبيعة الوحيد هو أن أقوى عناصر الطبيعة هو الذى يفوز بالسيادة فى الصراع على السيطرة ويجب على كل وحدة فى دنيا الإنسان كما فى عالم الطبيعة أن تؤكد القوة الكامنة فيها . أن الحق الأسمى هو القوة ، والحياة فى عرف الطبيعة هى السيطرة على الآخرين لا الخضوع القانونى للغير .هذه هى الفروض الصحيحة ، والقانون الذى يستند إلى هذه الفروض هو وحده القانون الصحيح . والفن السياسى الذى يقلد ماتفعله الطبيعة هو وحده فن السياسة الصحيح .

والحال الآن أن القوانين تختلف من دولة إلى دولة تبعاً لمختلف الاتفاقات التى يصل إليها الناس فيما بينهم عندما يشرعون ، وبدلاً من أن يكون هناك قانون طبيعى واحد توجد فوضى القوانين المختلفة ، وبدلا من أن يكون هناك تناسق بين الطبيعة والفن الذى يقلد الطبيعة توجد فجوة بين الفن والطبيعة ، فيجعل الناس من الأشياء الشريفة فى عرف الطبيعة أشياء مخلة بالشرف بمقتضى القانون .

وهكذا يرى أفلاطون أن الفكرة المادية عن أن العالم خلو من العقل ومن الآلهة تترتب عليها فكرة مادية عن السياسة مقابلة لها . وهذا النوع من الميتافيزيقا الرديئة هو الذى يجعل الميتافيزيقا الصحيحة أمراً ضرورياً .يقول أفلاطون: «لو أن هذه الحجج لم تنتشر على نطاق واسع ، لما كانت هناك حاجة إلى حجج للدفاع عن وجود الآلهة » . أما والأمر غير ذلك ، فإن وجود الآلهة يجب أن يكون موضع دفاع ، وقد تولى أفلاطون ذلك الدفاع ، فهو يخبرنا ، شأنه فى ذلك شأن الرجل العقلى يتحدث إلى بنى الإنسان ، إن العقل جاء أولاً وجاءت بعده المادة ، غير أن العقليين الزائفين يعكسون وضع العالم عندما يبدءون بالمادة التى لا عقل لها ثم يدخلون العقل تحت اسم الفن ، على اعتبار أنه من منتجات المادة ، وهو مع ذلك مقلدها النشط ، بل هو الذى يفسد وضعها .

ويقرر أفلاطون أن العقل هو الذى يأتى أولاً على اعتبار أنه العقل الأبدى، وهو المتحكم فى المادة (أو المحرك للمادة، كما يقول أفلاطون) وليس من إنتاج المادة. وكما أن عقل الله الأبدى يحرك الكون: Mens agitat molem, et magno se corpore miscet فإن العقل يحرك كلاً من أجزائه، « وكل الأشياء مليئة بالآلهة » . ولكن إذا كان هذا هو الوضع فإن التناقض بين الطبيعة التى يشكلها العقل وبين الفن الذى يشكله العقل أيضا، يجب أن يزول .

يقول أفلاطون : « إن وجود القانون، بل وكل فن، قائم بحكم الطبيعة، أو أن هذه الأشياء ليست أقل من الطبيعة لأنها من خلق العقل » . إن الطبيعة ليست قوانين كائن لا عقل له، كما أن الفن ليس تقليداً أو إفساداً لهذا الكائن وقوانينه . فالطبيعة هى الوجود الذى يتحكم فيه العقل ويحركه . والفن، إذا كان عملية تشكيل، فإنه تشكيل يتحكم فيه العقل ويحركه :

ومع هذا، فرغم أن المادية تهدم الأفكار الصحيحة عن القانون والسياسة، فمن الواجب ألا يقتصر تصحيح أخطائها على الحجة الفلسفية، بل يجب أن تصححها قوة الدولة . فينبغى على الدولة أن ترسم خطوط إيمان صحيح فيما يختص بالأمور الجوهرية أو بعبارة أخرى يجب أن يكون للدولة دين، ومن واجبها أن تعاقب (أو تعذب) أولئك الذين ينبذون عقيدتها . والعقيدة الدينية التى يضمنها أفلاطون محاورة « القوانين » هى عقيدة ديانة طبيعية مبدؤها الأساسى وجود « عقلى إلهى » يتحكم فى الكون، وهو مبدأ يمكن إثباته من دراسة السموات . ويدعو أفلاطون لمبدئه هذا بحماس الأنبياء العبرانيين، بل وبلغتهم ذاتها فى بعض الأوقات . كما أن ثلاثة الأركان الرئيسية فى عقيدته هى أركان عقيدة النبى (أشعيا) والنبى (حزقيال) . والركن الأول فى عقيدة أفلاطون هى وجود الله . والحركة هى من صنع العقل، كما

أن الحركات الكاملة للسموات لا يمكن أن يصنعها إلا عقل كامل . وإنك لترى أفلاطون يتحدث أحياناً بلغة وحدانية الله ، ويتحدث أحياناً أخرى بلغة تعددالآلهة ، غير أنه لم يتخل عن إيمانه الأساسى فى أن للكون عقلاً له السيطرة والحكم، ولوأنه لا يرفض التسليم بأن الشمس والقمر والنجوم والسنين والشهور والفصول ، لكل منها عقل يحركه وإله يناسبه . والركن الثانى من عقيدة أفلاطون هو أن العناية الإلهية تشمل الكون كله ، فالله لا يغفو ولا ينام ، بل يتحكم فى كافة الأشياء ، كبيرها وصغيرها . والعالم مخطط واحد صنعه محركه وحاكمه حتى يعمل كل شىء فيه من أجل الخير . ولكل منا مكانه الذى خصصه له الملك الإله ، ولكل منا دور يقوم به فى مخطط الكل . والله يرقب الجميع ويجزى كل واحد منا حسب الدور الذى يلعبه . ولا يغيب شىء عن عين الله الفاحصة ، ولا يستطيع أحد أن يفلت من عدله . والسير على مشيئة الله فى المكان الذى حدده لنا ، فيه السعادة ، أما إذا تخلينا عن هذا المكان فى ثورة على مشيئته ، فإن الشقاء ينتظرنا فى نهاية المطاف(١) . والركن الأخير فى عقيدة أفلاطون هو عدالة الله التى لا تحيد ولا تميل ، ومراعاته الثابتة للقانون الذى يسير عليه(٢) ، فهو لا يخل بالمخطط الذى يجرى عليه العالم مثقال ذرة ، ولا تبعده عن طريق العدالة توسلات المتوسل ، ولا ينجو الخاطىء من عقابه مهما قدم من تضحيات وذبائح .

ويؤمن أفلاطون أن الدولة الصحيحة لا يمكن أن توجد إلا على أساس مثل هذا الاعتقاد الدينى وقبول مثل هذه الأركان الدينية . أما إذا افتقرت الدولة إلى مثل

---

(١) أنبل قطعة فى هذه الحجة ، وهى أسمى تعبير عن الفكر الدينى اليونانى ، سبق اقتباسها فى الفصل (١١) تحت عنوان « الحكم الأخير على العدالة والظلم » .

(٢) الرأى أن الله يراعى القانون دائماً أثر فى القديس أوغستين ، وعن طريق هذا الرجل أثر على المفكرين من أمثال (ويكلف) Wycliffe الذين ساروا على التقليد الأوغستينى .

هذا الاعتقاد وسادتها مبادىء اللامعرفة بغير الماديات ، فإنها تنقلب إلى فوضى وتنتصر فيها الأخلاقيات الطبيعية ، وتقوم فيها حالة طبيعية يدعى فيها كل إنسان أن له حقوقاً تتناسب مع قواه الطبيعية . وحجة « القوانين » فى هذه النقطة لها ما يماثلها فيما قاله « بيرك » (Burke) فى كتابه Reflections on the French Revolution ، بل كان من الممكن أن يضع أفلاطون اسمه تحت كلام بيرك الذى تحدث فيه عن الإحساس الدينى قائلا :

« الآن وقد جعلنا من الحكومة وكل ما يعمل فيها أشياء مقدسة ، فإن كل من يتولون حكم الناس ممثلين بذلك شخص الله ، يجب أن تكون لديهم فكرة سامية وقيمة عن وظيفتهم وغايتهم . وهذا التقديس لا بد منه أيضاً لكى يبث فى المواطنين الأحرار روحاً سليمة من الاحترام والرهبة » كان بيرك يندد بالثورة الفرنسية حيث اقترنت الفوضى السياسية بهدم الكنيسة واضمحلال العقيدة الدينية . وكان أفلاطون يندد بالديموقراطية الأثينية حيث ترتب على المادية والمروق فى نطاق الفكر أنانية وإباحية فى الحياة السياسية .

كان بيرك ينادى بأن تؤسس الدولة كنيسة ، كما أن أفلاطون ، الذى لم تكن الكنيسة شيئاً معروفاً لديه ، قد نادى بأن تؤسس الدولة عقيدة . وقصده من هذا أن يجعل الزندقة خرقاً للقانون . وبينما كان من رأى بيرك توقيع عقوبات الحرمان من الحقوق القانونية على المارقين عن الكنيسة القائمة ، كان بيرك من أنصار التعذيب الدينى .

والتعذيب الذى يؤيده أفلاطون يأخذ ثلاثة اتجاهات . فهناك أولاً قوم شرفاء غير مؤمنين بحكم جهلهم ، ولكنهم فيما عدا ذلك أناس ومواطنون كريمو الأخلاق . وهؤلاء يسجنون خمس سنوات فى « دار الإصلاح » القائم إلى جوار مكان انعقاد

المجلس الليلى . وهناك يزورهم أعضاء المجلس ويتحادثون معهم « بقصد إصلاحهم وخلاص نفوسهم » ، ثم يفرج عنهم بعد انتهاء هذه المدة . فإذا صلح حالهم تركوا فى أمان ، أما إذا استمروا على غيهم وثبتت إدانتهم بتهمة الزندقة مرة ثانية ، كان مصيرهم الإعدام(١) . والاتجاه الثانى هو الخاص بغير المؤمنين غير الشرفاء الذين لا يكتفون بعدم الإيمان بدين الدولة ، بل يمارسون أعمال السحر والشعوذة الباطلة بقصد الربح مما يؤدى إلى هلاك الأفراد والأسرات والمدن . وهؤلاء يحبسون مدى الحياة حبساً انفرادياً فى سجن يقوم فى بقعة منعزلة موحشة قرب أواسط الريف ، وعند موتهم تلقى جثثهم خارج الحدود . وأخيراً وضع أفلاطون قانوناً ضد « الديانات الخاصة » . فهو لا يحرم المروق فحسب ، بل يحرم المعتقدات الخاصة أيضاً . ولا يأمر باتباع نظام العبادة العامة فقط ، بل يحرم أيضاً أية اجتماعات دينية تمارس فيها عبادات خاصة . ذلك أن إقامة أماكن للعبادة ، وإيجاد العبادات ، هما مسألة صعبة ودقيقة تتطلب الحكمة والروية ، ويجب ألا يقوم بها أى مواطن تسوقه الصدفة ، ويتولاها فى تهور وهو واقع تحت تأثير الخرافات . وهناك سبب إضافى لتحريم أماكن العبادة الخاصة والاحتفالات الدينية الخاصة ، وهو أن مثل هذه الأشياء قد لا يقوم بها فقط بعض المؤمنين الذين يريدون إضافة عقيدة خاصة إلى جانب اعترافهم بعقيدة الدولة ، بل قد يتولاها زنادقة من نوع أحط يحاولون تغطية زندقتهم تحت غطاء الولاء

---

(١) هناك ما يشبه هذا فى الفصل الأخير من « العقد الاجتماعى » لروسو ، وعنوانه « عن الديانة المدنية » . ولا يحاول روسو إقامة عقيدة دينية كما فعل أفلاطون ، بل يمنح المجتمع سلطة وضع القواعد اللازمة لعقيدة مدنية بحتة . وهذه القواعد لا تشتمل على مبادىء دينية بل على المشاعر الاجتماعية التى يستحيل بغيرها أن يكون الناس مواطنين صالحين . وأولئك الذين لا يؤمنون بهذه القواعد يعاقبون ، لا على أساس أنهم غير أتقياء ، بل على أساس أنهم غير اجتماعيين .

وإذا ما اعترف إنسان بهذه القواعد علناً ثم سلك مسلكا يدل على عدم إيمانه بها ، فإنه يعاقب بالإعدام لأنه ارتكب أعظم الجرائم ، وهى الكذب على القانون .

لعقيدة خاصة . من أجل هذين السببين يتحتم على الدولة أن تحرم العبادات الخاصة . فترغم المؤمنين على ارتياد أماكن العبادة العامة دون غيرها ، مع استخدام العقوبة إذا لزم الأمر . أما الزنديق الذى يشهر ولاء دينياً لعقيدة لا يحس بها فإن عقابه الموت(١) .

ودعوة أفلاطون للتعذيب الدينى تذكرنا من بعض الوجوه بالكنيسة الرومانية فى العصور الوسطى . ومع ذلك فهناك فرق أساسى . فالتعذيب الذى يؤيده أفلاطون هو تعذيب دنيوى سببه عدم الإيمان بدين الدولة وينفذ بقصد سلامة الدولة . أما تعذيب كنيسة العصور الوسطى فقد كان دينياً تنفذه محاكم الكنيسة بقصد الحفاظ على نقاء ذلك المجتمع العام الذى يضم كل المسيحيين ويتجاوز الدول وحدودها . وهناك ما هو أكثر شبهاً بالتعذيب الدينى الذى يؤيده أفلاطون ، وهو ذلك الذى كان قائماً فى عهد الملكة إليصابات . كان شعارها ، كشعار أفلاطون ، هو سلامة الشعب . وإذا كان من رأى أفلاطون أن الدولة التى لا يربطها إيمان دينى مشترك لابد من أن تقع فى حالة بدائية طبيعية يصبح فيها كل إنسان فى حالة عراك مع الباقين « Bellum omnium contra omnes » ، فإن إليصابات كانت تعتقد أن إنجلترا ، إذا لم تربطها عقيدة دينية واحدة ، فلابد من أن تمزقها حرب أهلية بين الطوائف الدينية . وإذا كان من رأى أفلاطون أن الدولة التى تتسامح مع

---

(١) يبدو أفلاطون هنا منحرفاً عن الأفكار اليونانية العامة . وقد رأينا أن الضلال فى نظر اليونانيين كان معناه اقتراف ذنب « عدم عبادة الآلهة التى تعبدها الدولة » . ولهذا فإن الدول اليونانية كانت تحتم بوجه عام عبادة الآلهة المدنية (لأن المجتمع قد يصيبه ضرر إذا لم يراع عبادة آلهته) . غير أن هذه الدول كانت كقاعدة عامة تترك الأفراد أحراراً فى الأخذ بعقائد خاصة ، وفى عبادة آلهة أخرى إلى جانب آلهة الدولة .

الزندقة ، لا تسمح لها السماء بالازدهار أبداً ، فإن إليصابات أيضاً كانت ترى نفس الرأى — أو قل إنها تحدثت بالنغمة نفسها تقريباً . مثل هذه الاعتبارات قد تساعد على تفسير مناصرة أفلاطون لعدم التسامح الدينى . ولـكن هل يمكن لها أن تعذره فيه ؟ لقد قيل فى تبرير موقف أفلاطون هذا إن حكام دولة أفلاطون ، الذين شقوا طريقهم إلى الإيمان الصحيح بالعلم ودراسة السموات المليئة بالنجوم ، لن يكبتوا فى سهولة ما للآخرين من حرية الفـكر التى مارسوها هم أنفسهم(١) . ولـكن ألا يعتبر أفلاطون مناقضاً لنفسه ، بل وأحسن ناقد لنفسه ، عندما يكتب فى الدفاع عن دراسة الفلك :

«يقال إننا ينبغى ألا نبحث فى الإله الأسمى والـكون ، أو نحمل أنفسنا مشقة البحث وراء العلل الأولى ، لأن هذه الأشياء تنافى الإيمان . غير أن الحقيقة هى عكس ذلك تماماً . . .

فإذا وجد الإنسان فى أى نوع من الدراسة نبلاً وصدقاً ، ورأى فى هذه الدراسة ما ينفع المجتمع ويسر الله ، فليس أمامه من سبيل إلا أن يجهر برأيه » .

وفى الحقيقة أنه ليس دفاعاً حسناً عن أفلاطون أن يقال إنه أخذ بفـكرة التعذيب لوثوقه فى حكمة من يتولاه ، وليس فى مقدورنا أيضاً أن نبرر تعليم « القوانين » بقولنا إن مؤلف المحاورة كان لا يمكن أن يضع فى أيدى حكام الدول العادية تلك السلطات التى كان يريد منحها لحـكام مجتمعه المثالى . ذلك أن السؤال الأساسى يظل قائماً — هل يمكن أن يمنح أى مخلوق بشرى سلطة القسر

(١) انظر مؤلف (ريتر) الذى يعلق فيه على « القوانين » ص ص ٣٢٧ — ٣٣٠ .

والإجبار على الآخرين فى مجال الإيمان الدينى ؟ وحتى إذا كان الرد على هذا السؤال بالإيجاب، فسوف يبرز سؤال آخر — هل يمكن لعقيدة أساسها العقل الإنسانى، كعقيدة أفلاطون ، أن تدعى العصمة من الخطأ ، وتطالب بحقها فى أن يكون تنفيذها بالتعذيب ؛ كما كانت تفعل كنيسة العصور الوسطى مبررة ذلك لنفسها على أساس إيمانها بأن عقيدتها ، وتفسيرها الخاص لتلك العقيدة هما من وحى السماء ؟

الفصل السابع عشر

نظرية التعليم في محاورة القوانين

يتطلب تنفيذ القانون فى نهاية الأمر توقيع القصاص ، ويرى أفلاطون أن القصاص يؤثر فى العقل بذلك العلاج الذى يسمى الألم ، والذى يحاول أن يبطل تأثير الملذات الصاخبة التى تحفز على الجريمة ، ويطرحها خارج العقل . وعلى هذا يكون القصاص ، من بعض النواحى ، تعليماً . ولكنه تعليم لعقل تعوزه الصحة ، ولا يعمل إلا عن طريق صدمات بين الحين والحين ، كما لا يؤثر إلا فى العناصر الأرذأ من العقل : أى أن عمله سلبى ويأتى نتيجة استخدام المثيرات . أما التعليم بمعناه الصحيح فهو عملية دائمة، وهو تدريب للعقل المنظم ، ولكل عنصر فى هذا العقل : أىأنه يعمل إيجابياً فى صورة توجيه سديد للملذات وللآلام سواء بسواء . صحيح أن هناك مايسمى بالتعليم الجزئى : أى هناك التعليم الفنى الذى يدرب الشباب بواسطته على التفوق فى الفنون والصناعات التىسوف يزاولونها فيما بعد.غير أن التعليم الوحيد الذى يستحق هذا الاسم هو التعليم العام الذى يتعلم به الشباب فن المواطنة . وهدف التعليم فى هذا النطاق هو التفوق المدنى،أما وسيلته إلى هذا الهدف فهى غرس حب المواطنة الكاملة والرغبة فيها ، وحصيلة هذا كله هى المواطن الذى يعرف كيف يأخذ بالعدالة إذا كان حاكماً أو محكوماً . أما المثل الأعلى لهذا التفوق المدنى فإنه متضمن فى قوانين الدولة ، وهى القواعد التى يحكم بمقتضاها الحكام ويطيع الرعايا بمقتضاها حكامهم . ولهذا فإن الهدف من التعليم هو أن يبث فى الشباب روح القوانين ، وسبيله إلى ذلك هو تدريب ميولهم العقلية وتشكيل عاداتهم بطريقة تجعلهم يرغبون فيما يأمر به القانون بدافع مما غرس فيهم من عادات،وينبذون مايحرمه القانون بدافع الكراهية الغريزية . ومثل هذا التعويد يمكن تحقيقه

بطر؛ ـرة أو بطريقة غير مباشرة . فالطريقة المباشرة هى أن يتعلم الشباب احترا. ـانون القائم والإعجاب به ،وأن يحصلوا على المعرفة الكاملة بكل قواعده. أماالطريقة غير المباشرة (وهذه هى الطريقة الوحيدة المثلى والتعليم الوحيد الصحيح) فهى أن يتشرب الشباب طابع القانون وروحه الكامنة فى داخله ، وأن يتعلموا تكوين تلك العادة العقلية التى تدفعنا دائماً إلى العمل بمقتضى القانون .

والقانون شىء ثابت ، ولهذا يجب أن يكون منهج التعليم ومادته ثابتين . ولقد كانت مصر هى المثل الأعلى(١) لأفلاطون ، فمنذ زمن طويل يبلغ عشرة آلاف سنة عرف المصريون أن أنواع الموسيقى والتعليم التى يجب على الشباب أن يكتسبوها فى عاداتهم ويمزجوها فى دمائهم يجب أن تثبت على مستوى سليم . ولقد قال أفلاطون إن المصريين ، بعد أن حددوا هذه الأنواع ، تمسكوا بها تمسكاً شديداً خلال كل العصور . وكان من رأيه أن يأخذ بقاعدة المصريين ويطبقها حتى على ألعاب الطفولة. وهو يقرر فى هذا الصدد أن الألعاب وقواعدها إذا ما أصبحت ثابتة ، وإذا مالعب الأطفال « كما كانوا يفعلون من قبل » ، على حد ماجاء فى إحدى الأغانى التى لاتعيها الذاكرة ، فإن الدولة نفسها والقواعد التى يجب عليها اتباعها بصورة جدية ، سوف لا يعتورها تغير . إن أعظم ضمان للقوانين هو ألا تعى ذاكرة الإنسان أو يتناهى إلى سمعه أنها كانت ذات يوم غير ماهى الآن. أما إذا تغيرت الألعاب فإن هذا الطابع الهادىء من الاستقرار سوف يتغير معها ، ويسعى الجيل الجديد الذى

---

(١) يشير أفلاطون دائماً إلى مصر وخاصة فى مؤلفاته الأخيرة — وتوحى كل هذه الإشارات بأن رواية أسفاره فى مصر من المحتمل أن تكون صادقة . وهو معجب بالدراسة المصرية للرياضيات — واليونانيون إذا قورنوا بالمصريين فى هذا المجال كانوا أغبياء . ويعجب كذلك بتاريخ مصر القديم ، ولكنه يعترف فى الوقت عينه بأن « فى مصر أشياء تدعو إلى الأسف » .

مارس ألعاباً جديدة إلى تغيير القوانين كما غير الألعاب ، وذلك عند بلوغه سن النضج . لهذا رأى أفلاطون أن الرقص والغناء يجب أن يكتسبا قدسية كتلك التى كانت لهما فى مصر . وكل من يقترح أى تغيير يجب أن يستبعد عن المشاركة فيهما ، فإذا أصر على رأيه اتهم بالمروق عن الدين . ولا شك أن هـذا الطابع لا يتلاءم مع الحرية الفنية ، وفى « القوانين » كما فى « الجمهورية » يقيم أفلاطون رقابة محكمة على الفن ، فيضع قواعد للتأليف الأدبى ويقرر أنواعه بحيث لا يؤلف الشاعر أية قصائد تسىء إلى آراء القانون والعدالة ، أو إلى مفاهيم الجمال والفضيلة التى تقول بها الدولة، وبحيث لا ينشر أى مؤلف إلا بعد أن يطلع ويوافق عليه القضاة المختصون وحماة القانون(١) .

وكذلك ينظم الغناء والرقص بالطريقة نفسها ، فتتولى هيئة من القضاة فوق الخمسين من العمر اختيار أحسن نماذج الماضى ، ولها أن تستشير الشعراء والموسيقيين، غير أن واجبها الأعظم هو أن تترجم وتنفذ بعملها هذا رغبات المشرع . ويبقى أفلاطون على التمثيليات ولكنه يخضعها إلا قواعد معينة . ويقول فى هذا الشأن : « إن الأمور الجدية لا يمكن أن تفهم إلا إذا دخلها عنصر الهزل » ، ولهذا يسمح أفلاطون بالملهاة على شرط أن يقوم بتمثيلها الأرقاء والغرباء الذين يؤجرون لهذا الغرض ، وعلى شرط ألا يكون المواطن فيها هدفا للسخرية(٢) . أما المأساة فإن

---

(١) يقترح أفلاطون تقييداً أكثر من هذا ، فالمقطوعات الشعرية التى تكتب عن مشاهير الرجال (كقصيدة الشاعر تنيسون فى موت دوق ولنجتون) يجب ألا يؤلفها إلا: (١) رجال فوق الخمسين من العمر (٢) أولئك الذين قاموا بنبيل الأعمال وجليلها .

ومع ذلك فلو أن بالمرستون مثلا قد كتب قصيدة عن موت الدوق العظيم لما وصلت إلى مستوى قصيدة تنيسون ولما كان لها مثل قوتها المعنوية . وينسى أفلاطون ، وفى مقدوره كشاعر أن ينسى ، أن للشاعر قدرة على الخيال العاطفى .

(٢) الشاعر الهازل أو الساخر الذى يسخر من أحد المواطنين يعاقب بالنفى . ولقد كان هذا كفيلا بإبعاد أريستوفانيس عن أثينا (ومع ذلك فإن أفلاطون يسمح بدفع غرامة كبيرة بدلا من النفى ، قدرها ثلاثة مينات [ما يساوى ٣٠٠ درهم] . وهى كفيلة بأن تلقى بالشاعر أريستوفانيس فى هاوية الفقر) .

موقف أفلاطون منها أكثر تشدداً ، فهو لا يسمح بإخراج أية مأساة قبل عرضها على القضاة المختصين ، وقبل أن يقرروا أن تعليمها فى نظرهم هو نفس تعليم القوانين إن لم يكن أفضل منه . فى كل هذه القواعد يظهر أفلاطون تلك النزعة إلى الأخذ «بأساليب أولئك الحكام الذين يدعون العلم الغزير والذوق الرفيع(١) ».والظاهرة العجيبة فى هذا الادعاء بالعلم من جانبه أنه مرهف أشد الإرهاف فى ذلك النطاق الذى نعتقد بالطبيعة أن أفلاطون نفسه ينتمى إليه ، وهو نطاق الأدب . ولا شك أن أفلاطون ، لو وصف بهذا الوصف ، لنبذه . فهو مشرع أكثر من أن يكون أديباً ، وكما أنه فى الكتاب العاشر من « الجمهورية » يرفع المشرع فوق مستوى « هوميروس » ، فهو كذلك فى « القوانين » يرفع المشرع والقاضى فوق مستوى الشاعر والموسيقى . إن تحمسه لنزاهة القانون يغلب على فنه الخاص الذى لم يكن شاعراً به . لقد أصبح أفلاطون « مرتداً عن الشعر » فانقلب على الطائفة التى جاء منها دون رحمة .

ويبدو مما ذكرنا أن أفلاطون يحكم على شباب دولته — وعلى الأقل فى نطاق دراساتهم الموسيقية — بمنهج دراسى جاف . ولا نجافى الإنصاف أيضاً أن نتهمه بأنه ، من جراء شغفه بالاستقرار ورغبته الملحة فى أن يزيل من طريق الشباب كل ما يسىء إليهم أو يفسدهم ، قد جفف ينابيع الأصالة وضيق حرية الإختيار ، وهى الأشياء التى يجب على النظام التعليمى أن يوجهها ويهديها ، ولا يعمل على ذبولها وضمورها . ومن الجائز أن ما نتعلمه ليس له تلك الأهمية التى لنوع الطاقة العقلية التى تنميها العملية التعليمية فينا ، وتحمس الشباب للأساليب الجديدة ، والمؤلفين

---

(١) يحاول أفلاطون بما يتصف به من صفات الرجل الأديب أن يدخل فى الحياة الاجتماعية والفنية جمال النظام وسحر التنظيم . غير أن الأدباء لا ينظمون أنفسهم دائماً ، كما أنهم قلما يقبلون تنظيما من غيرهم .

الجدد والموسيقى الجديدة هو على أية حال حماس كريم يتصف به العقل النامى . ونحن الذين بلغوا منتصف العمر أو جاوزوه إلى الشيخوخة نعرف أن « فى الأشعار القديمة ما هو قديم وجميل » ، غير أن كل واحد منا يجب أن يتبين الشعر الجميل بنفسه ، وكل شاب يلذ له أن يحقق اكتشافاته الخاصة به . إن الحياة يجب أن تحظى بالاستقرار ، ولكنها إلى جانب ذلك يجب أن تنمو ، ولا يمكن للحياة أن تنمو إلا إذا حطمت الأنماط القديمة وصاغت أنواعاً جديدة . والفن قد يكون أسلوباً للخدمة الإجتماعية ، ولكنه لا يبقى فناً إذا نظم تنظيماً أكثر مما ينبغى بحيث يأخذ طريقه إلى مجريات الاقتصاد الاجتماعى . إن الرقص والغناء والموسيقى ، والشعر والتمثيل والفن ، كل هذه الأشياء ليست من نوع الأنهار التى نحفر لها القنوات تسير فيها ، بل إنها كنهر (أريثوذا) الذى ينبع من جبال (أكروثيرونيا) ، وهى التى تحفر مجاريها بنفسها عندما تتدفق فى طريقها . صحيح أن هناك فناً يتصف بالترف والطابع الأجنبى وتختص به طائفة معينة من الناس ، وقد يكون فناً منحلاً ومفسداً ، فإذا كان هذا الفن شراً فإن الذوق العام سوف يقضى عليه — وهذا الذوق العام هو الذى كان أفلاطون لا يؤمن به ، والذى حاول أن يستبدله بقواعد تضعها الدولة ، ولا يهمه فى شىء أن يموت .

رقابة الدولة على التعليم

كان الاختيار الذى قرره أفلاطون هو أن تشرف الدولة على تنظيم التعليم . ولا شك أننا كأبناء هذا الجيل لا نوافق(١) على كثير من قواعده ، غير أن نظريته

---

(١) من السهل على أحد الأجيال أن ينقد الجيل الآخر . والجيل الذى عاش فيه أفلاطون يسبقنا بثلاثة وعشرين قرناً . ومن الجائز أنه فى نهاية هذا القرن سيعيش أحفادنا فى جمهورية اشتراكية ، وربما أصبح تفكيرهم عن أفلاطون وعن الماضى كله مختلفاً كل الاختلاف عن تفكيرنا . وعلى أى حال يجب أن نذكر دائماً أن أفلاطون كان يكتب لعصره لا لعصرنا . إن الدولة الكبيرة فى وقتنا هذا ، حيث يوجد كل شىء على نطاق كبير ، إنما تنزع إلى الروتينية والتشابه . أما دول اليونان الصغيرة ، فكان من السهل أن يقلب وضعها مواطن شاذ التفكير أو تجديد تافه — والكتاب الخامس من (السياسة) لأرسطو ملىء بالأمثلة — كما أن هذه الدول كانت موطناً لليونانيين التجار « الذين يحبون الجديد دائماً » .

العامة فى التعليم لم تكن سابقة لمجريات عصره فحسب ، بل تعتبر من بعض الوجوه أكثر تقدماً مما نسير عليه فى عصرنا هذا ، فهو يفرد للتعليم مقاماً أعلى مما وصل إليه فى أغلب الدول الحديثة ، كما يمنح وزير التعليم مركزاً أسمى من مركزه فى مثل هذه الدول . فوزير التعليم فى دولته يجب أن يكون رجلاً متزوجاً وله أطفال ، وأن يكون فى الخمسين من عمره ، على أن تختاره من بين حماة القانون هيئة إنتخابية تتألف من كل القضاة التنفيذيين فى الدولة . أما وظيفته فهى ، كما رأينا ، أعظم الوظائف،لأن وزير التعليم هو الذى يكون رئيس الوزراء.والغرض من هذا غرض مزدوج.ذلك أن وزير التعليم ، أول كل شيء،هو الذى يرعى أطفال الأمة، ويقول أفلاطون فى هذا الشأن : « إن النبت الأول لكل شيء فى الطبيعة ، إذا ما بدأ بداية حسنة فى طريقه إلى تفوقه الطبيعى ، فإنه يكون قد خطى أوسع الخطوات نحو الكمال » . ثم إن وزير التعليم ، فى المقام الثانى ، هو المشرف على التعليم . وفى هذا يقول أفلاطون : « إن الإنسان ، إذا ما حظى بتعليم صحيح وبموهبة سعيدة أصبح أعظم المخلوقات الحية قدسية وتحضراً ، أما إذا درب تدريباً منقوصاً أو مشوهاً فإنه يصبح أعظم ما أوجدته الأرض همجية » .

واختصاصات وزير التعليم هى توجيه الإدارة والتعليم فى الأندية الرياضية والمدارس ، ووضع القواعد الخاصة بحضور الدراسة ، والإشراف على المبانى.ويعمل تحت رئاسته القضاة ، أو الممتحنون والمفتشون على حد قولنا . وهؤلاء يشرفون على امتحانات المسابقة ، ويمنحون الجوائز فى الألعاب الرياضية والموسيقى . وللموسيقى ممتحنان ينتخبان فى الجمعية العامة بمعرفة الأعضاء المهتمين بالموسيقى. أما الألعاب الرياضية ، وهى المادة التى من المفروض أن كل الناس فى مقدورهم الحكم عليها ، فإن لها ثلاثة ممتحنين تنتخبهم الجمعية العامة من بين أعضاء الطبقتين الثانية والثالثة ،

ويتحتم على أعضاء الطبقات الثلاث الأولى حضور جلسة هذا الانتخاب . وبينما نرى أفلاطون بهذه الصورة يحرص على إيجاد وزير للتعليم جدير بمركزه ، وعلى انتخاب الممتحنين والمفتشين اللائعين ، نراه يستهين بأمر المعلمين فى عبارة واحدة ، شأنه فى ذلك شأن اليونانيين تماماً . فهو يقرر أن المدرسين يجب أن يكونوا من الأجانب المستوطنين ويجب أن تدفع لهم أجور على عملهم . أما المواطن فليس المفروض فيه أن يؤجر على العمل لأن فى ذلك مهانة له ، كما أنه أكبر من أن يقوم بعمل كالتعليم الأولى الذى كان الرأى العام اليونانى يضعه فى مقام أقل من ذلك الذى يضعه فيه الرأى العام الإنجليزى حالياً ، إذا كان هذا ممكناً . والواضح أن مركز المعلم كان فى أثينا أقل من مركز الصانع(١) . غير أن هذا الموقف من جانب أفلاطون ، إذا كان من السهل تفسيره فى ضوء حقائق معاصرة ، إلا أنه موقف لا يليق بأفلاطون . إن من عيوب نظرية التعليم اليونانية أنها لا تفى وظيفة المعلم وأهميته حقهما ، ومن الفروق الأساسية بينها وبين النظرية التعليمية الحديثة أن هذه الأخيرة تتيح لقوة « الإيحاء » الشخصى مجال التأثير فى نمو الأخلاق ، وتؤكد الأثر الذى تستطيع شخصية المعلم أن تتركه فى التلميذ ، وتعترف بالحاجة إلى رفع مركز المعلم وتحسين تدريبه(٢) .

---

(١) يقتبس فريمان فى كتابه (Schools of Hellas) ص ٨١ قطعتين ، إحداهما يوجه فيها ديموستنيز إهانة إلى إيسكينيس ويعيره قائلا « إنك كنت تدرس القراءة والكتابة ، أما أنا فقد ذهبت إلى المدرسة » . والأخرى يقتبسها من (لوسيان) الذى يتحدث « عن الشحاذين الذين تدفعهم الفاقة إما إلى بيع الأسماك المجففة ، أو إلى تدريس مبادىء القراءة والكتابة » .

(٢) كل ما يتطلبه أفلاطون من المعلم هو أن يتعلم الأحاديث التى وردت فى محاورة « القوانين » ويحبذها .

وإذا كانت معاملة أفلاطون للعلم تظهره مقيداً بما كان فى عصره من صنوف التحيز ، إلا أنه من نواحٍ أخرى يسمو فوق مستوى التحيز . فقد كان من عادة الآباء الأتينيين أن يبعثوا بأبنائهم إلى مختلف المدرسين ليتعلموا مختلف المواد . أما أفلاطون فإنه كان من أنصار المدرسة الواحدة التى تضم مدرسين لتعليم كل مواد الدراسة . ومع أنه لم يذكر الكثير عن هذا الرأى إلا أن الفكرة فى حد ذاتها عظيمة الأهمية . وذلك لأن المدرسة الواحدة التى يتعلم فيها التلاميذ كل المواد على أيدى هيئة تدريس واحدة ، من شأنها أن تبعث فى التعليم حيوية ، وتنظم المناهج الدراسية وتحكم الصلة بينها ، وتضع أبناء المدرسة تحت تأثير طابع وتراث مشترك ، ولقد قيل فى هذا الشأن إن أفلاطون قد وضع مقدماً تلك الخطوط الخارجية لمدرسة القواعد Grammar School التى ظهرت فى العصور الوسطى(١). وفى مقدورنا أن نضيف إلى ذلك أنه فى الرأى الذى يدعو إليه إنما يتنبأ بالمدرسة الخاصة التى نراها اليوم — لأن المفروض فى مدارسه أن تلحق بها أندية رياضية وساحات للألعاب . وثمة تجديد آخر لا يقل عن هذا أهمية ، وهو أنه عارض حرية الآباء فى إرسال أو عدم إرسال أبنائهم إلى المدرسة كما يروق لهم ، ودعا إلى نظام التعليم الإلزامى الشامل،وهو يقول فى هذا الشأن : « إن للدولة فى الأطفال نصيباً أكبر من نصيب آبائهم » . وأخيراً (وهذا أجرأ تجديد) فإنه كان من أنصار تعلم البنات كالأولاد سواء بسواء ، لايفرض عليهن البقاء فى المنزل فيصبحن كالنباتات التى تربى فى البيوت الزجاجية ، بل يجب إخراجهن إلى الهواء الطلق للمساهمة فى الحياة المشتركة للدولة . ومع أنه لايدعو إلى التعليم المختلط إلا أنه لا شك من أنصار تدريب الجنسين سواء بسواء فى نطاق الموسيقى والألعاب الرياضية .

---

(١) انظر « الفلسفة اليونانية » تأليف Burnet ص ٣١١ يقترح أفلاطون ثلاث مجموعات من المدارس ومنتديات الألعاب فى وسط المدينة ، وثلاث مجموعات من منتديات الألعاب وساحات الرياضة تصلح لركوب الخيل ورمى السهام خارج المدينة .

التعليم الابتدائى فى « القوانين »

مخطط التعليم الابتدائى الذى يقترحه أفلاطون فى « القوانين » يبدأ من مهد الطفولة ، فلا بد أن يحمل الأطفال فى أيدى المربيات حتى يبلغوا الثالثة من العمر ، إذ لا يمكن أن يستقيم عودهم إذا أجبروا على المشى قبل الأوان ، وما لم يحملوا هنا وهناك ويحركوا إلى أعلى وإلى أسفل (كما لو كانوا فى مياه البحر) فإن أجسامهم لا تمتلىء ولا يستطيعون هضم طعامهم ، كما أنهم لا يكتسبون هدوء الطباع أو يتخلصون من نوبات الخوف والفزع التى تعرضهم لها حركة الهدهدة . إن الصراخ والقفز دليل على أن الطفل ينمو ، ولابد أن يتدرج الطفل بالمران من الصراخ والقفز إلى الغناء والرقص عن طريق التكرار والنغم . وخلال هذه السنوات الثلاث الأولى يجب ألا يدلل الأطفال أو يعاملوا بالعنف، وذلك لأن خير الأمور الوسط ، فلا يجاب الطفل إلى كل ما يسره أو تستخدم معه أساليب العنف التى لا لزوم لها . وبعد الثالثة من العمر يبدأ ظهور الإرادة الذاتية ، وعندئذ يمكن أن يبدأ العقاب . والألعاب كذلك شىء ضرورى فى هذه الفترة ، غير أن الأطفال فى هذه السن لهم طريقتهم الطبيعية فى تسلية أنفسهم وابتكار ألعابهم الخاصة حيثما اجتمعوا فى صعيد واحد (١) . وفى هذه المرحلة من العمر يجب أن يؤخذ الأطفال بمعرفة مربياتهم إلى معابد القرية حيث تحافظ المربيات على نظامهم أثناء اللعب ، وحيث تتعهد مشرفات رسميات حسن تصرف المربيات وآداب السلوك(٢) بوجه عام . وعند بلوغ الأطفال سن السادسة ينفصل الجنسان ، ومن هذا الوقت يكون اختلاط الأولاد بالأولاد والبنات بالبنات ،

---

(١) ما يقترحه أفلاطون من تنظيم للألعاب إنما يقصد به الأطفال الأكبر سناً .

(٢) هذا الاختلاط الاجتماعى يمكن مقارنته باقتراح أفلاطون الخاص بالتقاء الشبان والشابات بصفة منتظمة . وقد سبقت الإشارة إلى ذلك . وهو يساوى أيضاً رياض الأطفال الحديثة .

وتبدأ الدراسات ، ولكنها لا تتعدى التمرينات البدنية ، فيتعلم الأولاد والبنات على السواء ركوب الخيل والرماية بالقوس واستخدام قاذفات الأحجار . ويؤكد أفلاطون الهدف الحربى من هذه التمرينات ومن الألعاب الرياضية بوجه عام . وليست ممارسة الألعاب غاية فى حد ذاتها ، بل هى وسيلة إلى خلق جندى أحسن ومواطن أفضل (١). وهذا هو أحد الأسباب التى من أجلها يجب على البنات أن يتدربن بقدر ما يتدرب الأولاد، لأن النساء فى دولة أفلاطون ، شأنهن شأن الرجال ، سوف يحاربن دفاعاً عن الوطن فى يوم من الأيام .

التعليم الثانوى فى (القوانين)

تستمر فترة التمرين البدنى والتنمية الجثمانية حتى سن العاشرة ، ولم يوضح لنا أفلاطون ما إذا كانت هذه الفترة يصاحبها تدريب فى الموسيقى ، ولكن من المعقول أن نظن أن الغناء والرقص يقترنان بالتمرينات البدنية الأخرى التى يذكرها . وفى سن العاشرة يبدأ ما قد نسميه مرحلة التعليم الثانوى(٢) . وهنا يتغير المشهد ، من الطفل إلى التلميذ — « وهو أقل الحيوانات سلاسة . ولأن التلميذ يملك (ما لا تملكه الحيوانات الأخرى) ينبوعاً من الفكر ما زال مضطرباً وغير مستقر ، فإنه يكون

---

(١) تأكيد أفلاطون للهدف الحربى من التربية الرياضية لا يعنى أنه رجل عسكرى . والمسألة أنه يريد أن يكون للألعاب الرياضية هدف يحددها ويتحكم فيها ، فلا تمارس لذاتها وإلى درجة التطرف (كما كان الحال فى اليونان) .

(٢) المرحلة الأولى من ٦ إلى ١٠ يمكن تسميتها المرحلة الإبتدائية ، وهى التى تأتى بعد مرحلة رياض الأطفال بين الثالثة والسادسة . ولكن مع أنها تسمى المرحلة الإبتدائية إلا أنها لا تشتمل على القراءة والكتابة والحساب . ويلاحظ أن أفلاطون يطيل فترة التربية الرياضية أكثر بكثير مما نفعل الآن — وقد تبعه أرسطو فى ذلك .

ويجب أن نذكر أيضاً أن المرحلة الثانوية من ١٠ إلى ١٦ تقابل من بعض الوجوه المرحلة الإبتدائية عندنا ، فهى تشمل القراءة والكتابة والحساب إلى جانب الهندسة والموسيقى وبعض الفلك .

مليئاً بالحيل والعنف ، فياضا بالخشونة » ، ويحتاج إلى شكيمة حازمة — إلى رائد يقوده إلى المدرسة ويراقب سلوكه ، وإلى معلم ودراسات تهذبه « كما يهذب أحرار الناس » ، ويرى أفلاطون أن من حق أى مواطن أن يقومه (ويقوم رائده معه أيضاً) « كما يقوم الناس العبيد » . ولا بد من إيقاظ التلميذ وإرساله إلى المدرسة فى فجر النهار (ويقول أفلاطون إن الكثيرين منا ينامون كثيراً ، وربما كان مرد ذلك إلى كبر سنه وعدم شعوره بحاجة إلى النوم) : وذلك لأن الحياة قصيرة والتعلم الكامل ، أو حتى المرضى ، مسألة طويلة المدى . وقد يبدو هذا الرأى من جانب أفلاطون شيئاً مجهداً وغير محبب فى نظر « أقل الحيوانات سلاسة » ، إلا أن ما يتطلبه من التلميذ ليس فى واقع الأمر بالشىء الثقيل ، فالتلميذ لا بد له من دراسة الأدب ، ولهذا يجب أن يتعلم القراءة والكتابة ، وينبغى أن يكون ذا دراية بالعزف على القيثارة ، وأن يحذق العمليات الحسابية ، بما فى ذلك مبادئ الحساب والهندسة ، داخل نطاق الحاجة إليها فى شئون الحرب والإدارة المنزلية والشئون المدنية ، كما يجب عليه أن يدرس مبادئ الفلك فى نطاق الحاجة إليها لفهم التقويم .

هذه المرحلة التعليمية ، إذن ، تشتمل على ثلاث مواد — الأدب والموسيقى ومبادئ الرياضيات . وتستغرق دراسة الأدب ثلاث سنوات ، من العاشرة إلى الثالثة عشرة. وتبدأ دراسة الموسيقى فى الثالثة عشرة وتستمر إلى السادسة عشرة . ولا يبين لنا أفلاطون متى تبدأ دراسة مبادئ الرياضة ، ولكنه يقرر أنها تنتهى ، كدراسة الموسيقى ، فى السادسة عشرة . وتشتمل دراسة الأدب على تعلم القراءة والكتابة — وليس من الضرورى أن يصل التلميذ فى الكتابة إلى ذلك الحد المرهق ، حد الكمال — وعلى استظهار الأدب اليونانى القديم . ويخبرنا أفلاطون أن التطبيق التعليمى يختلف فيما يتعلق بهذه النقطة ! فيرى البعض أن يحفظ التلميذ عن ظهر قلب كل ما كتبه بعض الشعراء من قصائد ، ويرى البعض الآخر انتقاء بعض المختارات

ويميل أفلاطون إلى الأخذ بالرأى الثانى ، ويقول فى ذلك إن الشعراء (كما ذكر فى الجمهورية) لم يجيدوا القول فى كل ما قالوا ، وما دام الأمر كذلك فإن الإكثار من دراسة الشعر خطر على الشباب . وهناك أيضاً دراسة النثر ، وهذه مسألة صعبة ، لأن فى النثر كثيراً من الكتابات الخطيرة — ومن الجائز أن أفلاطون يقصد بذلك كتابات السفسطائيين ورجال العلوم . ولم يرد ذكر المؤرخين إطلاقاً على لسان أفلاطون فى هذا المجال . غير أن هذه الصعوبة قد وجد لها أفلاطون حلا حفزه عليه استعداده الدائم إلى الإعلاء من شأن المشرع ، فالأحاديث التى تشتمل عليها محاورة « القوانين » تنحو نحواً رائعاً ، ولا يمكن أن يجد وزير التعليم نموذجاً أفضل منها . ولهذا فإنه يحسن صنعاً حيث طلب إلى المعلمين أن يتعلموا ويحبذوا هذه الأحاديث ، وأية أحاديث أخرى مماثلة ، قبل أن يحصلوا على حق التدريس ، وحيث حتم على التلاميذ أيضاً أن يتعلموها من معلميهم ، لأنهم بهذه الطريقة يتمرنون على القوانين بأنفسهم ، كما يفهمون روح « محاورة القوانين » ، وهكذا يصبح الطريق أمام التفوق الذنى ، وهو الهدف من التعليم ، مفتوحاً يسهل السير فيه (١) .

سبق للأطفال أن درسوا الموسيقى قبل سن العاشرة إلى الحد الذى تدخل فيه مجال الغناء والرقص ، وفى الثالثة عشرة من العمر تبدأ دراسة الموسيقى التى تعزف على الأدوات الموسيقية . ولا يوضح أفلاطون ما إذا كان البنون (والبنات)

---

(١) يلاحظ (فريمان) فى كتابه Schools of Hellas ص ص ١٠٩ — ١١٢ أن مدرسى الموسيقى فى أتينا من المحتمل أنهم كانوا يعلمون « المنظوم الشعرى لقوانين أتينا بعد تلحينه — وهو عمل ينسب إلى سولون المشرع » . وكذلك يقتبس من محاورة « بروتاجوراس » هذه العبارة :

« عندما ينتهى الأولاد من المدرسة تجبرهم المدينة على تعلم القوانين » . وربما كان أفلاطون يفكر فى مقدمات القوانين ، لا فى القوانين نفسها . وبعض هذه المقدمات كتابات نبيلة .

يجب أن يتعلموا العزف على القيثارة ، أو يكتفوا بتعلم نغماتها المختلفة وطريقة ضبطها وتتبع عزف الآخرين عليها ، ولكنه يقرر فى وضوح أن الموسيقى التى يدرسونها يجب أن تكون بسيطة خالية من التعقيد ، كما هى الحال « عندما يضع مؤلف القطوعة الموسيقية لحناً وتسمعنا الأوتار لحناً آخر » ، وأكثر ما يهمه تأكيده ، سواء كان يتناول الأغانى أو المعزوفات ، هو أن كل المقطوعات الموسيقية يجب أن تكون مناسبة من الوجهة الأخلاقية .

ويقول فى هذا الشأن إن المقطوعات الموسيقية أنواع من التقليد للحالات التى تكون عليها النفس ولما تهواه وتميل إليه . وأى تقليد موسيقى لنزعة من نزعات النفس يؤثر بدوره فى نفس السامع ويوحى إليها بنزعة مماثلة ، أو قل « يسحرها » فتميل نفس الميل ، فإذا صورت الموسيقى نزعة نبيلة للنفس ، فإنها بذلك تستهوى السامع إلى أن يكون كالنسخة الأصلية ، وبتأثير هذه النسخة الأصلية يكتسب نبلا صحيحاً(١) . وللموسيقى فاعلية خاصة فى استهواء مثل هذه النزعة العاطفية للنفس، لأنها أروع الفنون التقليدية كلها ، ولأن الصور التى تخرجها هى أقرب الأشياء إلى الأصل، كما أنها تقدم هذا الأصل فى ثوب الحقيقة الحية. والموسيقى أيضاً تمنح سامعها أعظم متعة، وبما أنها تقرن المتعة أوثق اقتران بالأصل الذى تصوره، فإنها تحفزنا أقوى الحفز

---

(١) وهكذا توجد ثلاث مراحل أو عوامل : (أ) الأصل (ب) الصورة الموسيقية (ح) نزعة الميل التى تثيرها الصورة الموسيقية . وقد تناول أفلاطون الموسيقى وطابعها الأخلاقى فى الكتاب الثانى من القوانين (كتاب الموسيقى ، كما أن الكتاب العاشر هو كتاب اللاهوت) . وتعبر محاورة « بروتاجوراس » (والجمهورية طبعاً) عن رأى مماثل فيما يتعلق بتأثير الموسيقى . ونضيف إلى هذا أن نظرية أفلاطون فى الموسيقى ، شأنها شأن الكثير من نظريته العامة فى التعليم ، قد أخذ بها أرسطو فى « السياسة » ونسقها بما يتلاءم مع آرائه .

على حب هذا الأصل ومحاكاته . ويقول أفلاطون إن الموسيقى أعظم أداة للتعويد وأقوى مؤثر يخلق انسجاماً فى مشاعر الناس نحو القوانين . ولكن ما دامت الموسيقى هى أقوى عوامل الإيحاء ، فإن من أهم الأمور أن تكون خاضعة للرقابة ، وأن تستخدم فى نقل الإيحاء الصحيح . ويجب ألا يكون تقريظها قائماً على أساس قيمتها الجمالية ، أى على أساس المتعة التى تعطيها ، لأن المتعة إحساس يجىء نتيجة لتأثيرها أو يصاحبه ، بل يجب أن يستند الحكم عليها إلى القيمة الأخلاقية للأصل الذى تصوره وإلى النتائج الأخلاقية التى تترتب عليها بناء على ذلك . وهذا هو السبب فى أن الموسيقى التى يجب تعليمها فى دولة «القوانين» يجب أن تكون من ذلك النوع الذى يوافق عليه الحكم الأخلاقى السليم . وهذا هو السبب أيضاً فى أن أفلاطون يرى تشكيل هيئة من القضاة فوق الخمسين من العمر للحكم على قيمة المؤلفات الموسيقية ، كما يدعو إلى تثبيت أنواع الموسيقى بصفة دائمة وفق الأسلوب المتبع فى مصر .

وعندما يبدأ أفلاطون مناقشة الدراسات الرياضية بالتفصيل ، فإنه يقدم لذلك بقوله إنه لاضرورة لدراستها دراسة عنيفة ،وإن هذه الدراسة العنيفة إنما تقتصر على فئة قليلة — وهى التى تتألف من الزملاء صغار السن من أعضاء المجلس الليلى ، على مبلغ ظننا . ويجب أن يقتصر ما يدرس منها على « ماهو ضرورى » . ويبدو مما قيل سابقاً أن هذا القدر الضرورى يعنى ماهو مفيد من الوجهة العملية فى الحرب أو الإدارة المنزلية والشئون المدنية . غير أن أفلاطون — أستاذ الرياضيات فى الأكاديمية ورسول العددوخواصه — لا يمكن أن يقنع طويلا بهذا التحديد . فسرعان ماترتفع شكواه من أن مصر قد أخجلت اليونان ، وأن أطفال المصريين يبدءون تعلم الرياضة بمجرد تعلمهم الحروف الهجائية : فهم يلعبون « بالأرقام » وينقلون الرياضة إلى ألعابهم : كما أن معلميهم يحررونهم فى وقت مبكر من ذلك الجهل بالهندسة ، الذى

يبدو أنه خاصية طبيعية للعقل الإنسانى ، غير أنه جهل مضحك بقدر ماهو مخجل ، وإذا ماقورن اليونانيون بالمصريين فما استحقوا أن يسموا رجالا : بل إنهم أغبياء كالخنازير . واليونانيون ، من حيث الهندسة ، يرتكبون خطأ الظن أن الأبعاد الثلاثة لها قياس واحد دائماً ، وليست لديهم فكرة عن مشكلة عدم إمكان القياس الواحد . وهنا يبدو أن أفلاطون يتطلب درجة من المعرفة الهندسية تسمو على مستوى قاعدة المنفعة العملية ، وهو يجاوز هذه القاعدة أكثر من ذلك عندما يتعرض لمناقشة علم الفلك . فنراه يتهم اليونانيين بأنهم فى جهلهم يرتكبون جريمة سب الآلهة العظيمة ، وهى الشمس والقمر وبعض الأجرام السماوية الأخرى ، إذ يتحدثون عنها كما لو كانت كواكب تجوب السموات دون نظام . وقد غاب عنهم أن هذه الأجرام ، رغم مايبدو عليها من عدم انتظام ، إلا أنها تتحرك فى مدارات دائرية منتظمة . وبما أن أفلاطون كان يؤمن بأن المدارات المنتظمة للأجرام السماوية تدل على وجود عقل موجه وتثبت وجود الله ، فإن هذا الكلام من جانب اليونانيين هو أكبر من خطأ ، بل وأكبر من سب ، إنه إهانة لله . ويرى أفلاطون أن الدين الصحيح يتطلب دراسة الفلك الصحيح ، كما أن هذه الدراسة يجب أن تصل إلى النقطة التى يرى الدارس عندها « وجود لله وعمله » . وهو يقول فى هذا الشأن : « إذا كان صحيحاً أن الأجرام السماوية تسير حقاً فى مدارات دائرية ، وهذا شىء يمكن إثباته ، فإن علم الفلك يجب أن يدرس إلى الحد الذى لا بد منه لفهم هذه الحقيقة » . لهذا كله فإن أفلاطون فى نهاية الأمر لا يتطلب المعرفة الفلكية التى تلزم لتتبع التقويم فحسب ، بل يتطلب تلك المعرفة التى لا غنى عنها لفهم الحقيقة الأساسية فى عقيدته الدينية(١) .

---

(١) هذه القطعة من « القوانين » أثارت سؤالا جدلياً شائقاً ، وهو ما إذا كان أفلاطون كوبرنيقياً قبل (كوبرنيق) وكان يعتقد أن الأرض تدور حول الشمس فى مدار منتظم . وربما كان لنا عذرنا فى الاعتقاد بأن أفلاطون كان يؤمن بحركة الأرض الذاتية ،=

ويجب أن نسلم بأنه خلال الفترة التى يتابع فيها التلاميذ دراسة الأدب والموسيقى والرياضيات فإنهم أيضاً يواصلون التدريب الرياضى الذى بدأ فى السادسة واستمر حتى العاشرة إلى جانب الغناء والرقص . البنون والبنات ، خلال سنوات التعليم الثانوى ، يؤدون الخدمة العسكرية فى هيئة تدريب الضباط، فيتعلمون الضرب بالقوس والسهم ورمى الأحجار بالمقلاع ، ويتدربون على تمرينات المشاة الثقيلة والمشاة الخفيفة ، وعلى المناورات والمشى وحياة المعسكرات . كل هذه الأشياء يقال إنها كانت تعتبر فى عداد التدريب الرياضى . وبما أن التدريب الرياضى كان جزءاً أساسياً من التعليم ، ففى مقدورنا القول إن التدريب العسكرى كان جزءاً أساسياً من مخطط أفلاطون التعليمى . ويبدو أن التعليم يكتمل عند السادسة عشرة من العمر ، إلا فيما يختص بتلك الفئة القليلة التى تتابع دراسة الرياضة العليا . وعلى أية حال لايوجد مايدل على أن هناك تدريباً بعد هذه السن . غير أن الشاب لايصرح له بالزواج قبل الخامسة والعشرين . كما أن الخامس والعشرين هى أقل سن يبدأ فيها الشاب خدمته كزميل لمفتشى الريف فى جولاتهم . وهناك فجوة بين سن السادسة عشرة والخامسة والعشرين لايذكر أفلاطون شيئاً عنها ، ومن الصعب أن نملأها ، حتى إذا فرضنا أن جزءاً كبيراً من نظام التدريب العسكرى قد يشغل هذه الفترة . ومن الصعب بوجه خاص أن نتبين السبب فى أن أفلاطون قد حدد سن الشبان الذين يزاملون المفتشين الريفيين بخمس وعشرين سنة . ففى أثينا كان الشبان يبلغون الرشد فى سن الثامنة عشرة (حين يعترف بحقهم فى الملكية) ، وخلال السنتين التاليتين

=ولكن من الصعب أن نقرر أنه أيضاً كان يعتقد أن الأرض تدور حول الشمس . ولاشك أن (أريستاركوس) من مدينة ساموس كان يرى هذا الرأى فى القرن التالى . [انظر كتاب « الفلسفة اليونانية » تأليف برنت ص ص ٣٤٧ — ٣٤٨ . وتعليق Ritter ص ص ٢٢٨ — ٢٥٠] .

كان يطلق عليهم اسم (إفيباى Ephebi)(١) ، ويخضعون لتدريب عسكرى. ونحن نعتمد فى معلوماتنا عن هذا التدريب على النقوش وعلى الأدلة الأدبية التى تنتمى إلى النصف الثانى من القرن الرابع ومابعده ، أى إلى عصر أفلاطون . ومن هذا الدليل الأدبى نعلم أن (الإفيباى) « الرجال الشبان » فى كل قبيلة ، تحت إشراف أحد ضباط النظام ، كانوا فى عامهم الأول من الخدمة يباشرون العمل فى الحاميات المجاورة لأتينا ، وفى السنة الثانية كان يطلق عليهم اسم (بريبولى) Peripoli ويقومون بأعمال دوريات الحراسة المتجولة فى أتيكا وعلى طول حدودها . وخلال فترة السنتين هذه كان هؤلاء « الرجال الشبان » من كل قبيلة يأكلون فى صعيد واحد ، وكان ضابط النظام المشرف على كل كتيبة يأخذ مبلغاً من المال مقابل كل رجل ، وهو الذى يتولى إمداد الكتيبة بالطعام اللازم لها(٢) .

وهناك أوجه شبه واضحة بين هذا النظام وبين نظام الجولات التى كان يقوم بها مفتشو الريف وزملاؤهم ، وهو النظام الذى يقترحه أفلاطون فى « القوانين » . وبمقتضى نظام أفلاطون تقدم كل قبيلة من القبائل الثنى عشرة ستين شاباً يزاملون مفتشى الريف الخمسة لكل قبيلة . ويقوم المفتشون وزملاؤهم بجولتين فى ربوع البلاد فى سنتين متعاقبتين ، بحيث يقضون شهراً من كل سنة فى كل من الأقاليم القبلية ،

---

(١) مفرد هذه الكلمة Ephebe ومعناها مواطن بين ١٨ ، ٢٠ من العمر . وهى فى اللغة اليونانية ephebos ومعناها : (الرجولة الباكرة) .

(المترجم)

(٢) (يصف (بيورى) Bury فى كتابه « تاريخ اليونان » ص ص٨٢٦ — ٨٢٨ نظام الإفيباى . وكذلك يصفه فريمان فى كتابه « مدارس هلاس » School of Hellas ومن الجدير بالملاحظة أنه إذا كان أفلاطون ، فى « الجمهورية » ، قد صور منهاج الجامعة ، فإن نظام الإفيبيت الأثينى Athenian Fphebate وليس الأكاديمية الإفلاطونية هو الذى « أنجب أول جامعة » ، عندما تطور من نظام عسكرى إلى نظام تعليم جامعى (انظر مؤلف فريمان ص ٢٢٠) .

وكانوا يأكلون مجتمعين ويخدمون بعضهم بعضاً على المائدة . وكان الزملاء الشبان يعيشون فى ظل نظام عسكرى ، ومن الصعب على أى منهم الحصول على إذن بالتغيب ، أما التغيب دون إذن فكان يعتبر جرماً خطيراً . والمهام التى يقوم بها هؤلاء الجوالون بعضها عسكرى وبعضها مدنى ، فهم يحمون الحدود بما يحفرون من خنادق وبما يبنون من تحصينات ، ويحافظون على سلامة الطرق حتى تفى بالأغراض الحربية ، ويشرفون على مجرى الماء ، ويبتكرون وسائل الرى الملائمة . والقصد من النظام كله هو تزويد الأعضاء ببعض المعلومات عن الخدمة الميدانية وجغرافية البلاد العسكرية . ثم تحسين مظهر البلاد نفسها بواسطة الهندسة المدنية والعسكرية . وهناك تفسيرات مختلفة لما بين هذا النظام والنظام الأتينى من وجوه الشبه . فلو أن النظام الأتينى ، على الصورة التى وصفناها ، كان قائماً فى أيام أفلاطون ، فإن معنى ذلك أن أفلاطون قد صوره فى « القوانين » . ومن الناحية الأخرى لو أن هذا النظام لم يظهر له وجود إلا بعد أفلاطون ، وأنه يمثل نهضة أتينية بعد موقعة « كيرونيا » (٣٣٨ ق.م) ، فإن هذا يعنى أن أتينا قد أخذت بالنظام الذى دعا إليه أفلاطون، وأن أحد اقتراحاته قد قدر له أن يتحقق فى مدينته بعد سنوات قليلة من وفاته(١) .

ولقد انتهى الأمر بنظام (الإفيبيت) الأتينى إلى أن أصبح جامعة أتينا ، غير أنه من الصعب أن نصف النظام الموازى له فى محاورة « القوانين » بأنه نظام تعليم

---

(١) هذا رأى (فيلاموفتز) فى كتابه « Staat und Gessellschaft ص ١٢٧ . حيث يقول » بعد كارثة (خايرونيا) ، ورجوعاً إلى « قوانين » أفلاطون ، حاولت أتينا أن تخضع شبابها للنظام عن طريق الخدمة العسكرية لفترة سنتين » . ويرى الأستاذ بيورى Bury نفس الرأى . ومن الإنصاف أن نضيف إلى هذا أن أفلاطون كان يشير دائماً إلى إسبرطة لا إلى أتينا ، ويصف مفتشى الريف وزملاءهم بالاسم الذى كانت تطلقه إسبرطة على الشبان الذين كانوا ، بين سن الثامنة عشرة والعشرين ، يجوبون البلاد كرجال الشرطة ، ويراقبون أعمال العبيد .

جامعى ، وذلك لأن « القوانين » إنما تصف التعليمين الإبتدائى والثانوى ، ولا تتعرض للمرحلة التعليمية النهائية . صحيح أن أفلاطون ، كما لاحظنا،قد تحدث فى نهاية«القوانين» عن موضوع التعلم على اعتبار أنه موضوع «أثاره النقاش من جديد»، فابتكر المجلس الليلى،وتحدث عن الدراسات التى يحتاج إليها أعضاؤه ،ولم يبق عليه إلا أن يبين تلك الدراسات العليا أوالجامعية التى تقابل منهج الدراسات العالية التى ورد ذكرها فى الكتاب السابع من « الجمهورية » . غير أن محاورة «القوانين» لم تتم ، ولم يتح لأفلاطون أن يذكر شيئاً عن تلك الدراسات العليا . وليس فى مقدورنا أن نعقد مقارنة بين المحاورتين إلا فى المجال الذى يشتركان فيه ، وفى حدود تعرضهما المراحل الأولى من التعلم .فمحاورة « القوانين » أكثر تفصيلا من « الجمهورية » ، كما أنها من بعض النواحى أقرب بكثير إلى الناحية العملية . وفيها تقل حركة أفلاطون فى نطاق المبادئ العليا ، فلايذكر شيئاً عن فكرة الخير ، بينما يذكر الكثير عن الطفل فى كيانه الفعلى ، ويظهر اهتماماً بفيسيولوجيته وسيكولوجيته ، ويتتبع نموه منذ أن يكون صبياً إلى أن يكون تلميذاً ثم إلى أن يصبح شاباً . ويتعمق أفلاطون فى جوهر الموسيقى ، ويبدى اهتماماً بالرياضيات ، لا على اعتبار أنها مقدمة أو تمهيد للنظريات العليا المجردة ، بل ينصرف اهتمامه إلى تطبيقها العملى وعلاقته بالحياة العملية . وكذلك يشرح أفلاطون نظاماً مفصلا للتدريب العسكرى المنتظم ، ويوجه اهتماماً كبيراً إلى الإدارة التعليمية . وليس فى محاورة « القوانين » ماهو أعجب ، بل وماهو أقيم ، من تأييده للمدرسة المنظمة ، وإيمانه بالتعلم الإلزامى ، ودفاعه عن تعليم البنات .

وتدل معالجة أفلاطون للتعلم فى محاورة « القوانين » — شأنها شأن معالجته لمواضيع أخرى كثيرة فى المحاورة نفسها — على تلك الحصيلة من الحكمة العملية ، والمعرفة بالحياة الفعلية والسيطرة على التفاصيل ، التى كان يمتلكها فى كبر سنه . ولقد أهملت الجامعات الإنجليزية بوجه عام دراسة هذه المحاورة .وهذا الإهمال طبيعى من

وجهة الأدب ، وذلك لأن الحجة فيها تجول هنا وهناك ، والعرض فيها يتناول شتى الأرجاء ، كما أن اللغة اليونانية كثيراً ماتكون غامضة المعنى . ولكن إذا نظرنا إلى مادة المحاورة ، وجدنا فيها حكمة ناضجة تجاوز الحماس المتوهج الذى يبدو لنا فى محاورة « الجمهورية » ، وعثرنا بين رمالها على واحات دائمة الخضرة ، وطالعتنا فيها قطعة بعد قطعة من تبصر عميق يأخذ مكان الجفاف — وليس من بين هذه القطع ما هو أسمى من تلك التى يشتمل عليها الكتاب العاشر . ففى بعضها ، إن لم يكن فى جميعها ، نجد الجمال إلى جانب القوة(١) ، وحتى مسالكها الجدباء نجدها مليئة بالاقتراحات والملاحظات العملية، ولا شك أن أولئك الذين درسوا «القوانين» قلما خرج أيهم من دراسته صفر اليدين . ولقد استمد منها أرسطو كثيراً من مادة مؤلفه « السياسة » ، وأكثر من هذا أنه نقل عنها صورة الدولة المثالية ونظرية التعليم اللتين اشتمل عليهما الكتابان الأخيران من المحاورة . كذلك بنى (مور) مؤلفه « يوتوبيا » على أساس «القوانين» وعلى أساس « الجمهورية » سواء بسواء . ثم إن الكثير من الدروس التى يحاول (روسو) أن يعلمنا إياها فى كتابه «العقد الاجتماعى» لها ما يقابلها فى « قوانين » أفلاطون ، بل من الجائز أنها نابعة من هذه المحاورة(٢) .

(١) تشتمل أية مختارات عن أفلاطون على كثير من هذه القطع مثل « عن القانون » ، « عن القانون والطبيعة » ، « العالم كله مخطط » .

(٢) سوف نناقش فضل محاورة « القوانين » على (مور) و (روسو) فى ملحق الكتاب .

ملحق

تاريخ نظرية أفلاطون السياسية

فى العصور المتأخرة

فضل « القوانين » على أرسطو

إن كل قارئ لكتاب « السياسة » ولمحاورة « القوانين » لايسعه إلا الشعور بالفضل العام الذى يدين به مؤلف « السياسة » لكاتب « القوانين » .

لقد ولد أرسطو حوالى سنة ٣٨٤ ق . م ، وقدم إلى أثينا لطلب العلم حوالى سنة ٣٦٧ ، ولا بد أنه وقع تحت تأثير أفلاطون عندما كان هذا الفيلسوف يؤلف محاورة « القوانين » . وهناك العديد من أوجه الشبه بين «السياسة» « والقوانين » نجملها فيما يلى :

١ - يكرر أرسطو فكرة أفلاطون عن سيادة القانون ، ووصفه للحكام « كحماة القانون » و « خدامه » .

٢ - القطعة الشهيرة فى « السياسة » التى يؤكد فيها أرسطو أن الإنسان بدون الدولة وقانونها إما أن يكون إلها وإما أن يكون حيواناً ، تشبه شبهاً عجيباً قطعة جميلة أوردها أفلاطون فى « القوانين » لامن حيث الفكرة فحسب ، بل من حيث التعبير ، بل يخيل للمرء أن أرسطو كان يكتب ما كتب وأمامه قطعة « القوانين » .

٣ - وفى وصف أرسطو لتطور الدولة من الأسرة ، وللطابع الباترياركى (الأبوى) للدول القديمة ، يسير على نهج أفلاطون فى الكتاب الثالث من « القوانين » ، ويقتبس نفس العبارة التى اقتبسها أفلاطون من هوميروس عن (السيكلوبس(١)) .

---

(١) جنس خرافى من العمالقة لكل منهم عين واحدة .

[المترجم]

(٤) يكرر أرسطو حجة أفلاطون أن الحرب تهدف إلى السلم ، وليست هدفاً في ذاتها (كما كانت في إسبرطة) .

(٥) تأكيد أرسطو لأهمية التعويد ، سواء في كتاب « الأخلاق » أو في فصول الكتاب السابع من « السياسة » التي يعالج فيها التعليم ، له ما يماثله في الكتاب الثاني من « القوانين » .

(٦) نظرية الدستور المختلط والإشارات إلى إسبرطة كنموذج لهذا الدستور ، تشترك فيها « السياسة » و « القوانين » .

(٧) آراء أرسطو عن أهمية الزراعة وعن تجارة التجزئة والفائدة ، في الكتاب الأول من « السياسة » ، تكاد أن تكون هي نفسها التي أبرزها أفلاطون في نهاية الكتاب الثامن وبدء الكتاب الحادي عشر من «القوانين» . وبالمثل فإن الاقتراح الذي يقترحه أفلاطون في « القوانين » ، وهو أنه لمنع الثورات يجب أن يقتسم الأغنياء أموالهم مع الفقراء ، هذا الاقتراح يتكرر في « السياسة » .

(٨) وأخيراً فإن أوجه الشبه بين الكتابين السابع والثامن من « السياسة » حيث يشيد أرسطو دولته المثالية ، وبين القطع التي تقابلهما في « القوانين » ، هي من الكثرة بحيث يصعب ذكرها . ومن الأمور التي لها دلالتها والتي تدعو إلى العجب أن أرسطو عندما يعرض أحسن ما عنده ، فإنه لا ينقل إلا الشيء التالي للأفضل مما لدى أفلاطون . ولقد جمعت من أمثلة هذا أكثر من إثني عشر مثلا تشتمل على ما يأتي :

(١) مناقشة أرسطو للمسألة الخاصة بموقع الدولة المثالية ، وما إذا كان يجب أن يكون قريباً من البحر ، هذه المناقشة أساسها قطعة مشابهة في بدء الكتاب الرابع من « القوانين » .

(٢) النص على أن كل مواطن يجب أن يمتلك قطعة من الأرض قرب المدينة وقطعة أخرى قرب الحدود ، كما جاء فى « القوانين » ، هذا النص ينقده أرسطو فى الكتاب الثانى من السياسة ، ولكنه يأخذ به فى الكتاب السابع .

(٣) وصف أرسطو للمبانى ومظهر المدينة يتفق مع ما جاء فى « القوانين » ، غير أن أرسطو يذكر اقتراح أفلاطون الخاص بعدم الحاجة إلى الأسوار ويرفضه .

(٤) عن التحدث عن الريف يذكر أرسطو اقتراح أفلاطون الخاص « بمفتشى الريف » وما لهم من أماكن للمراقبة وموائد مشتركة .

(٥) مخطط التعليم فى الكتاب السابع من « السياسة » ، يعرضه أرسطو مع الإشارة المستمرة إلى « القوانين » ، وكما أن أفلاطون يؤيد التعليم الإلزامى على أساس أن الأطفال ينتمون إلى الدولة أكثر من انتمائهم إلى والديهم ، وكذلك يدعو أرسطو إلى التعليم العام المشترك على أساس أن المواطن لا ينتمى إلى نفسه ، وأن المواطنين جميعاً ينتمون إلى الدولة .

(٦) كما أن أفلاطون ، بعد أن يشرع ضد استخدام الألفاظ النابية ، ينتقل إلى مناقشة إدخال الملهاة فى دولته ، وما إذا كان هذا أمراً مستحسناً ، كذلك يضع أرسطو نصوصاً ضد الكلام المبتذل ، ثم ينتقل إلى معالجة الملهاة .

والنتيجة التى نخلص إليها هى أن أرسطو ، فى بدء الكتاب الثانى من « السياسة » ينقد « الجمهورية » و « القوانين » على السواء (بتفصيل أكثر فيما يختص بالأولى) ، ولكنه فى واقع الأمر كان أكثر اهتماماً « بالقوانين » . وهو مدين بالكثير « للقوانين » فيما يختص بنظريته العامة عن السياسة ، غير أنه يدين لها بأعظم الفضل فيما يختص بتصويره للدولة المثالية .

وإذا كان أرسطو قد كتب « السياسة » ورتب محتوياتها وفق مخطط فلسفته الخاصة ، فإن أفلاطون هو الذى زوده بجزء كبير من هذه المحتويات . وفى الحقيقة لا يوجد فى « السياسة » ما يتصف بالجدة المطلقة كما يوجد فى « العهد الأعظم » Magna Carta مثلا . ولم يقصد بأى منهما أن يكون شيئاً جديداً ، بل القصد من الاثنين أن يسجلا التطور السابق فى صورة لائحة .

ملحق التاريخ المتأخر لنظرية أفلاطون السياسية

نبذة — ١ : ظلت محاورة «الجمهورية» ألف سنة دون أن يكون لها تاريخ، بل قل إنها خلال هذه الفترة كانت نسياً منسياً. فمنذ أيام (بروكلوس) Proclus ، وهو الأفلاطوني الجديد في القرن الخامس ، حتى أيام (مارسيليو فيكينو) في نهاية القرن الخامس عشر ، كانت « الجمهورية » من الوجهة العملية كتاباً مفقوداً . ومما يذكر عن بروكلوس أنه كان يقول : « لو كان في استطاعتي لأخرجت من معرفة الناس في الوقت الحاضر كل الكتب القديمة فيما عدا محاورة (تيماوس) و (النبوءات المقدسة) Sacred Oracles (١) .

ولقد تحققت رغبته ، فكل ما عرفته العصور الوسطى عن أفلاطون كان مصدره ترجمة لاتينية لجزء كبير من محاورة (تيماوس) ، قام بها (خالكيديوس) في القرن الرابع ، والإشارات التي وردت عنه في أرسطو وشيشرون والقديس أغسطين وما كروبيس ، وكذلك في كتاب أبوليوس Apuleius المسمى De Dogmate Platonis ، وفي كتاب بوثيوس Boethius المسمى De Consolatione Philosophi ، وهو الكتاب العظيم المألوف الذي استقت منه عصور كثيرة (٢) . ولقد اشتمل كتاب De Republica الذي ألفه شيشرون على بعض

(١) ص ٢٦٦ — ٣٦٧ من كتاب History of Classical Scholarship تأليف (ساند) .

(٢) كان حنا الاسكتلندي John the Scot يعرف اليونانية وقد اقتبس من محاورة تيميوس باللاتينية ولكنه لم ينقل عن خالكيديوس .

أما هنري أرستيباس كاهن قطنة فقد ترجم محاورتي « مينو » و «فيدو» Phaedo في عصر مملكة صقلية النورمانية .

ما ورد فى « الجمهورية » . كما أنه ، إلى جانب ما فيه من مديح للدستور المختلط الذى استمده شيشرون من كتاب اليونان المتأخرين ، فإنه يضم ترجمة لوصف الديموقراطية كما كتبه أفلاطون ، وتقليدا للصورة التى رسمها للحكم الاستبدادى . وفوق هذا كله فإن كتابه رؤيا (حلم) سكيبيو Somnium Scipionis قد جاءت فيه اقتباسات من أسطورة (إر) Er التى كان لها تأثير كبير فى الفكر الذى جاء بعد ذلك ، والتى كانت أساساً لآمال (بترارك) فى السماء(١) .

ثم إن القديس أوغسطين ، مع قلة درايته بالأدب اليونانى ، فإنه يقتبس كثيراً من كتاب De Republica فى مؤلفه مدينة الله De Civitate Dei ، وبهذه الطريقة ساعد على المحافظة على التراث الأفلاطونى . أما مؤلف (بويثيوس) سابق الذكر فقد كانت الأفلاطونية مصدر إلهام صاحبه كما كانت العبرانية Hebraism إلهام لكتاب القديس أوغسطين . ولكن مع أن (بويثيوس) يقتبس من «الجمهورية» بين حين وآخر ، وخاصة ذلك النص عن « الملوك الفلاسفة أو الفلاسفة الملوك » ، إلا أنه استمد فكرة كتابه من محاورة (تياوس) . وبما أن هذه المحاورة كانت الرسالة الوحيدة التى يمتلكها مفكرو العصور الوسطى من بين ما كتبه أفلاطون ، وبما أنها كانت « شيئاً عويصاً يقدحون فيه عقولهم » ، فإنهم ظلوا متمسكين بها ، فأصبحت أسطورة « أتلانتيس » شيئاً عظيما ترك أثره فى مؤلف باكون Bacon المسمى « أتلانتيس الجديدة New Atlantis(٢)

وخلال ألف السنة التى نامتها « الجمهورية » لم يمت ما كان لها من تأثير . فالواقعيون Realists الذين كانوا يؤمنون بالكليات Universalia التى هى حقائق

---

(١) انظر مؤلف بركهاردت Burckhardt النهضة فى إيطاليا . ، ص ٥٤٦ .

(٢) ذكرت أسطورة أتلانتيس فى محاورة تياوس (٢٤ هـ ـــ ٢٥ د) أما وصفها الكامل فقد ورد فى محاورة (كريتياس) .

لها دلالتها الواقعية realia ante rem ، مع أنهم كانوا يستمدون آراءهم مباشرة من محاورة تيماوس ، إلا أنهم كانوا مدينين « للجمهورية » بطريقة لاشعورية . وفى العصور الوسطى كان الكثير من آراء أفلاطون ما زال ينبض بالحياة أكثر من آرائه المجردة . « إن جزءاً كبيراً مما كان يعلم فى العصور الوسطى يمكن العثور عليه فى « جمهورية » أفلاطون ، فالفضائل الأربع الأساسية التى اشتملت عليها العقيدة الشعبية فى العصور الوسطى ، والتى كانت مألوفة فى الوعظ والقصص الرمزى كانت تسير وفق التقسيم والترتيب الأفلاطونى . وقد يكون من الأمور التى يصعب تصديقها أن العصور الوسطى قد أخذت عن « الجمهورية » تقسيمها للطبقات إلى خطباء ومحاربين وعمال — oratores, bellatores, laboratores — ولو أنه لا يوجد فى التاريخ ما يدل على فهم واضح لوظائف الطبقات الأفلاطونية الثلاث وهى الحكماء والمحاربون والعامة the Sages, the Warriors and the Commons أكثر من نظرية العصور الوسطى عن الطبقات كما شرحت فى كتاب بير بلاومان Piers Plowman . ولكن لا يوجد شك فى الأصل الذى استقت منه العصور الوسطى تقسيمها للفنون الحرة ، كما أن نظام المواد الأربع Quadrivium الذى كان معمولا به فى العصور الوسطى ، قد أورده أفلاطون فى « الجمهورية » عند وصفه لدراسات الحساب والهندسة والفلك والموسيقى ، ولو أنه لا يوافق على اعتبار الجدل مادة قليلة الأهمية شأنها شأن النحو والريطورية . ويضاف إلى ذلك أن أسطورة (إر) البامفيلى Er the Pamphylian هى الأصل فيما سجلته العصور الوسطى عن جهنم والمطهر والفردوس »[1] .

وأوجه الشبه بين النظرية الأفلاطونية وبين نظرية العصور الوسطى وما كان

---

(١) W.P.Ker ، العصور المظلمة ، ص ٢٦ — ٢٧ .

معمولا به فى تلك العصور تذهب إلى أعمق من هذا . فشيوعية « الجمهورية » ، كان لها ما يماثلها فى شيوعية نظام الأديرة الذى بمقتضاه كانت هناك طبقة من فقراء الزراع يقدم أعضاؤها جزءاً من إنتاجهم لكى يستهلكه رهبان الأديرة على المشاع فى مقابل أن يقوم هؤلاء بالصلاة من أجل حمايتهم . غير أن الأمر لا يقتصر على ذلك ، فالشيوعية كانت جزءاً من نظرية الكنيسة ، وكان لها تأثيرها فى نظرة الكنيسة إلى الملكية .

ولقد كان من تعاليم جراتيان Gratian أن الأشياء كلها شركة بين الناس جميعاً ، وأن قانون الطبيعة ، مع أنه منذ سقوط الإنسان قد حل مكانه قانون وضعى يعترف بالملكية الخاصة ، على أساس أنها منحة لازمة وعلاج لعاطفة الطمع الشريرة التى ترتبت على سقوط الإنسان ، مع كل هذا فإنه مازال صحيحاً أنه لا حق لأى إنسان فى أن يمتلك أكثر من القدر الذى يحتاج إليه ، وأن حق جميع الناس فى الامتلاك مشروط باستخدام ما يمتلكونه استخداماً حسناً . ولكى يثبت أن الشيوعية نظام مثالى لا يكتفى جراتيان بالإشارة إلى ما كانت تسير عليه الكنيسة البدائية فى بيت المقدس ، بل يستشهد كذلك بأفلاطون قائلا :

« ولهذا يرى أفلاطون أن الدولة التى تتصف بأعدل نظام هى تلك التى ليس لأى عضو فيها أى حب خاص » . ويقول أيضاً : « لقد كان واحداً من أحكم رجال اليونان ذلك الذى قال إن متاع الأصدقاء شركة(١) بينهم » .

وهناك تماثل أكثر عمقاً بين نظرية أفلاطون وحياة العصور الوسطى ، وهو ذلك التشابه بين جماع الدولة المثالية كما جاء وصفها فى « الجمهورية » وبين كنيسة

---

(١) انظر كتاب « Medieval Political Theory in the West » تأليف كارليل ص ١٣٦ — ١٣٧ .

ولقد قلت فى هامش سابق إن هناك شبها بين برنامج الجمهورية وبرنامج جريجور السابع .

العصور الوسطى ، فالاثنتان يتلامسان ويمتزجان من حيث التنظيم ومن حيث الوظيفة . وإذا كان أفلاطون قد نظم دولة « الجمهورية » فى ثلاث طبقات وجعل الطبقة العليا من الملوك الفلاسفة مهيمنة على بقية الطبقات ، فإن كنيسة العصور الوسطى نظمت أعضاءها فى ثلاث طبقات هى : القسيسون والرهبان والدنيويون clerici, regulares, laici وجعلت للقساوسة وخاصة البابا ، على اعتبار أنه رأس السلطة الدينية ومصدرها ، هيمنة على الطبقات الأخرى[١] . وإذا كان أفلاطون قد جعل من اختصاص ملوكه الفلاسفة أن يشرفوا على كل نواحى الحياة فى ضوء المبدأ المثالى للخير ، فإن كنيسة العصور الوسطى قد نصبت نفسها مشرفة ، فى ضوء المبادىء المسيحية ، على كل نشاط يقوم به أعضاؤها — من حرب وعلاقات دولية ، ومن صناعة وتجارة ، ومن أدب ودراسة . وأخيراً فإن أعمق كل الشواهد الحية على الطابع الأفلاطونى التى تمدنا بها العصور الوسطى هى وجوه الشبه التى سبق أن أشرنا إليها بين حكومة « القوانين » كما تطورت فى نهاية المحاورة ، وبين الشكل العام لحكومة العصور الوسطى . ولقد سبق القول بأن نهاية محاورة «القوانين» هى بدء العصور الوسطى . وإذا ما ذكرنا النظريات الدينية والتعذيب الدينى فى نهاية الكتاب العاشر ، وإذا ما تمثلنا المجلس الليلى يحادث الخارجين على الدين فى دار الإصلاح بقصد إنقاذ نفوسهم ، إذا تذكرنا هذا كله عرفنا أن ذلك القول له ما يبرره . ولكن حتى إذا تذكرنا وجوه الشبه هذه ، فلا بد لنا من تذكر شىء آخر وهو أن هذا التشابه كان تلقائياً . إن العصور الوسطى لم تكن مقلدة لأفلاطون بل كانت تسير على طريقتها الخاصة . ولقد تقابلت هذه الطريقة مع طريقة أفلاطون فى نقاط معينة ، ولكن التقابل كان مصادفة . أما الآثار المباشرة الوحيدة

---

(١) هذا التقسيم يتعارض مع التقسيم الذى كان مألوفاً فى العصور الوسطى وهو البارونات ورجال الدين ، وعامة الشعب . فهو يجعل من رجال الدين قسمين ومن الدنيويين قسما واحداً ، أما التقسيم المألوف فكان يجعل من الدنيويين قسمين ومن رجال الدين قسما واحداً .

التي كانت لأفلاطون على العصور الوسطى فهى تلك التى نبعت من دراسة محاورة « تيماوس » ، ومن التراث الذى خلفه رأيه عن الـكليات ، وربما استطعنا أن نضيف إلى هذا ذلك العنصر الأفلاطونى فى إلهيات القديس أوغسطين(١) . وقد يقابل منهاج الجامعة فى العصور الوسطى منهاج الـكتاب السابع من « الجمهورية » ، ولـكنه كان منهاجاً خاصاً بجامعة العصور الوسطى لأنه ظل قروناً كثيرة قبل ذلك العصر أهم ما أنتجه التعليم ، لا لأنه كان يماثل منهاج « الجمهورية » .

نبذة — ٢ : وبمجيء عصر النهضة ولدت « الجمهورية » من جديد ، ذلك أن أفلاطونية الأكاديمية الفلورنسية والندوة التى كانت تجتمع حول لورنزو دى مديتشى ، كانت فى واقع الأمر أفلاطونية جديدة Neo Platonism ، غير أن فيتشينو Fichino فى مزرعته الصغيرة ببلدة منتفـكيو كان قد انتهى فى سنة ١٤٧٧ من ترجمة كتابات أفلاطون إلى اللغة اللاتينية . ومع ذلك فإن كتاب « يوتوبيا » لتوماس مور هو الذى يبعث فيه أفلاطون « الجمهورية » إلى الحياة(٢) . ففيه الـكثير من الإشارات إلى « الجمهورية » ، وأكثر من هذا أنه يدعو إلى الشيوع فى الملـكية وإلى تحرير المرأة . ولـكن مهما كان من أمر المؤثر الذى تركته « الجمهورية »

---

(١) ليس فى نطاق هذا البحث أن أتحدث عن الطابع الأفلاطونى الذى دخل فى إلهيات العصور الوسطى على يد القديس أوغسطين ، والذى كان يؤدى دائماً إلى وجود فـكرة أن الله يعمل وفق قانون . ولهذا كان هذا الطابع معارضاً دائماً للنظرية التى كان يناصرها أصحاب المذهب الاسمى (Nominalists) ، والتى تعتبر الله سراً غامضاً ، ويعمل بطريقة يستعصى على البشر فهمها .

(٢) « Plato Redivivus » هو عنوان كتاب غير أفلاطونى تأليف هنرى نفيل Neville وكان كاتباً من كتاب الدعاية انتسب إلى حزب البرلمان وحزب الملك على التوالى فى عهد الملك شارل الثانى .

فى مؤلف هذا الـكتاب فإنه رسالة مختلفة ومستقلة(١) .

فبينما نجد فى أفلاطون قدراً ليس بالقليل من الزهد ، نجد توماس مور يميل بعض الميل إلى مذهب اللذة، وبينما يدعو أفلاطون إلى أن المجتمع يجب أن يترك أعضاءه الذين لا يرجى منهم نفع يموتون ، نرى مور يقترح أن أولئك الذين يبلغون من العمر أو من المرض حداً يحرمهم من لذة الحياة أو نفعها ينبغى عليهم أن يتخلصوا من حياتهم بالانتحار . كانت الروح الغالبة على مور مختلفة عن روح أفلاطون ، ولـكنه كان يأخذ ، التفاصيل من أفلاطون ، فهو ممثل صادق لعصر كان الناس يعيشون فيه عيشة الفلاسفة الإبيقوريين لـكى يعارضوا الرهبنة المسيحية ، وكانوا يفـكرون كتلامذة أفلاطون لـكى يعارضوا «الفلسفة المسيحية». وإذا ما انتقلنا إلى مؤازرة مور للشيوعية فإننا نلمس فيها نفس الاختلاف عن أفلاطون الذى يبدو لنا فى نظرته العامة إلى الحياة . ومن الجائز أن يكون قد استمد فـكرة الشيوعية من أفلاطون ، غير أن مخططها والدوافع التى دفعتها إليها مختلفة كل الاختلاف .

لقد رأينا أن دوافع أفلاطون ليست اقتصادية ، بل سياسية أو قل أخلاقية : فالشيوعية فى نظره لازمة لتحقيق العدالة ولأنها دون غيرها هى التى تـكفل وجود حكومة تتصف بالـكفاية والبعد عن الأنانية . أما دوافع مور فهى دوافع اقتصادية ، وشيوعيته هى رد فعل مباشر ضد أحوال اقتصادية معاصرة . كان أفلاطون يشعر أن الحـكام الجهلاء المحبين لذواتها هم الذين يهدمون المدينة اليونانية ، أما مور فإنه كان يشعر بما عبر عنه كبير القضاة فى نهاية القرن الخامس عشر قائلا :

« إن اضمحلال هذه المملـكة راجع إلى إحاطة الأرض بالأسوار وإلى ظلم الملاك لمستأجرى أراضيهم ». لقد رأى مور طبقة الفلاحين تطرد من الأرض لـكى تتحول

---

(١) إنى مـدين فى هذه النقطة إلى طبعة « يوتوبيـا » التى قام بها Michels and Zeigler ـ برلين ، ١٨٨٥ مقدمة ص ١٦ ـ ٣٥)

الأرض إلى مراعى للأغنام : لقد رأى « الأغنام تلتهم الناس » . لقد رأى كبار الملاك يحتكرون الأرض ، وشاهد الناس الذين كان يمكن أن يكونوا زراعاً قانعين ، وقد انغمسوا فى التشرد واللصوصية . كان للشيوعية الزراعية إذ ذاك رواج بين طبقة الفلاحين الألمان من جراء الحركة التى أطلق عليها اسم Bandschuh ، ولهذا تحول نظر مور إلى الشيوعية الزراعية .

ولما رأى أن الملكية الخاصة تحول دون « المعيشة الطيبة » بالنسبة لجماهير الإنجليز ، وأن الأخذ بمسكنات مثل تساوى الملكية ، وتحريم نقل ملكية الأراضى ، هى أمور لا فائدة منها ، نادى بوجوب السير إلى نهاية الشوط والوصول إلى الهدف الأخير ، وهو شيوع الملكية .

وهكذا ترى أن دوافع مور كانت اقتصادية : دوافع أوجدتها شرور العصر الذى كان يعيش فية أكثر مما حركتها قراءة أفلاطون . ويختلف مخططه كل الاختلاف عن مخطط أفلاطون . ذلك أن شيوعية أفلاطون لم تمس إلا الطبقتين العليين ، أما شيوعية مور فإنها تمس كل عضو فى الدولة . وشيوعية أفلاطون قد وضعها صاحبها بطريقة تخلى الطبقتين العليين من كل عمل مادى ومن كل المشاغل المادية ، أما شيوعية مور فقد خطط لها صاحبها بحيث يلزم كل إنسان بالعمل فى فلاحة الأرض وزراعتها . كان حكام دولة أفلاطون يشتركون فى إيجار سنوى تدفعه الطبقة الثالثة Tiers état عيناً ، أما مواطنو دولة مور فإنهم يشتركون فى كل منتجات بلادهم . والطبقة الثالثة تركها أفلاطون تتمتع بالملكية الخاصة لكل ما يمتلك ، بينما لم يسمح للحكام بامتلاك أى شىء سوى ثكناتهم والإيجار السنوى العينى . أما مور فإنه لا يسمح لمواطنيه بملكية خاصة ، بل يجعل من كل شىء

ملكية عامة(١) . والاختلاف الأساسى من بين كل هذه الاختلافات هو ذلك الاختلاف فى موقف هذين المفكرين من العمل . لقد كان قصد أفلاطون من شيوعيته — وهى شيوعية تتمشى مع الملكية الخاصة لأكثر الأشياء ، وتتضمن الملكية العامة للقليل جداً من الأشياء — أن يخلى حكامه من العمل . أما مور فإنه كان يقصد من شيوعيته ، وهى شيوعية حقيقية فى كافة الأشياء ، أن يحرر كل الناس مما يعوقهم عن العمل . فبدلا من وجود فلاحين عاطلين يتسكعون فى الطرقات الإنجليزية ، كان يريد إيجاد عمل للجميع . وبدلا من المترفين الذين يعيشون فى بيوت الأغنياء دون عمل كذكور النحل ، كان يريد أن يرى جميع الناس يعملون كالنحل العامل فى خلاياه . وبهذه الطريقة كان يأمل فى تقليل ساعات العمل بحيث يقتصر يوم العمل على ست ساعات للجميع .

ومن الواضح أن هناك وجوه شبه كثيرة بين مور وبين الاشتراكية الحديثة التى يختلف أفلاطون عنها هذا الاختلاف العظيم . ولا ريب أن هناك الكثير من الفروق بين تفكير مور وبين الاشتراكية الحديثة. ذلك أن الاشتراكية الحديثة هى اشتراكية جماعية بوجه عام، وهى تدعو إلى الملكية العامة لوسائل الإنتاج، بينما يدعو مور إلى الملكية العامة للمنتجات . والاشتراكية الحديثة لا ترمى إلى « تطهير » المجتمع من «ترفه» ، بل تكتفى بتقسيم ذلك الترف دون تحيز ، وعلى قاعدة المساواة ، أما مور فإنه أقرب إلى أفلاطون فى هذا الشأن ، ويرمى إلى تبسيط الحياة الاقتصادية بحيث تقتصر على الزراعة وقليل من الحرف الضرورية . ومع ذلك فإن مور بوجه عام يتصف بروح

---

(١) فى « يوتوبيا » لا وجود الذهب : أما فى « الجمهورية » فالحكام فقط هم الذين لا يملكون ذهباً .

الاشتراكية الحديثة ـــ فيه شيء من تحمسها إلى توزيع أكثر عدلا لمتاع هذه الدنيا ، وشيء من اتصالها الوثيق بالأحوال الاقتصادية الفعلية المعاصرة لها .

وكذلك يعالج مور مشكلة التعليم بنفس الروح الواقعية . كان التعليم بالنسبة لأفلاطون على رأس مخططه وفى مقدمته ، وكانت الشيوعية إذا قورنت بالتعليم شيئاً ثانوياً وتابعاً . أما فى نظر مور فإن للشيوعية المقام الأول والأسبق ، وهو يتناول التعليم أكثر ما يمكن من ناحيته الفنية ، على اعتبار أنه يعنى تدريباً على حرفة من الحرف ، وذلك لأن كل مواطن فى « يوتوبيا » يجب أن يمارس إحدى الحرف كما يمارس الزراعة بحيث يتناوب هذه وتلك بصورة منتظمة ـــ واقتراحه هذا يدل على ما كان له من رأى حديث غير أفلاطونى عن العمل .

وموقف مور من المرأة هو من بعض الوجوه قريب من موقف أفلاطون ، فهو يؤمن بتحرير المرأة ، وبأن النساء فى مقدورهن القيام بعمل الرجال . ونساء « يوتوبيا » كنساء « الجمهورية » يتقلدن الوظائف ويذهبن إلى ميدان القتال . ولكن ليس كل النساء يحاربن ، كما أن الوظائف الدينية فقط هى التى يشغلها النساء . وليس هناك اشتراك فى الزوجات لأن مور يؤمن بنظام الزواج بزوجة واحدة . ولتوماس مور وجهة نظر جثمانية كتلك التى كانت لأفلاطون فيما يختص باقتراحه أن العروس والعريس يجب أن يرى كل منهما الآخر كما ولدته أمه ، حتى يعرفا أنهما صالحان للزواج . وهذا هو التقارب الوحيد بين مور وموقف أفلاطون من المسألة الجنسية(١) . ولم يحاول مور تنظيم السكان إلا بنظام المستعمرات .

---

(١) نقل هذا الاقتراح من «القوانين» ٧٧٢ أ . «ويوتوبيا» لا تتبع « الجمهورية » فحسب بل تتبع كذلك « القوانين » . وعندما دخل « مور » فى تفاصيل دولته المثالية ، كان من الطبيعى أن يتجه إلى « القوانين » بما فيها من تفاصيل كثيرة . وهو ، كأفلاطون، يؤيد نظام الوجبات المشتركة لكل المواطنين رجالا ونساء (٢ ، ٥) . ويحاول أن يجمع بين الكبار والصغار فى مكان واحد . ومواطنو « يوتوبيا » كمواطنى « القوانين » =

ويبدو من هذا أن مور ، بوجه عام ، هو أفلاطونى من الناحية الحرفية ، ولكنه لا يتصف بالروح الأفلاطونية . وهو « أب للاشتراكية اليوتوبية » أكثر من أن يكون مقلداً لشيوعية أفلاطون . وهو يهدف إلى تساوى الجميع فى المتعة ، بينما كان هدف أفلاطون تحقيق المعرفة الكاملة لقلة من الناس . ويؤدى مذهب أفلاطون العقلى إلى الملك الفيلسوف وحكم (قيصر) المعصوم عن الخطأ ، بينما يسخر مور مما يمكن أن يقوله ملك فرنسا عن « يوتوبياه »(١) . وليس فى مور شىء من الزهد المتزمت الذى كانت تتصف به « الفكرة » لدى أفلاطون ، بل كان شعاره : « دع العمل الجدى يفيض بالمرح والسرور »(٢) .

يعلمون الكثير عن سير النجوم وحركة الأبراج السماوية (٢ ، ٦) . وسكان «يوتوبيا» يعيشون فى عزلة ، ولابد لهم من الحصول على إذن الأمير إذا أرادوا السفر . قارن القوانين ١٢٢ (٢ ، ٦) غير أن مور يختلف عن أفلاطون فى دعوته إلى التسامح الدينى ، وهو يتحدث عن الملك يوتوبس قائلا : « إنه اعتقد أن الإيمان فرض وترك لكل حريته . واليوتوبيون ، على منوال ملكهم ، يعتقدون أن قوة الحق نفسها ستظهر وتخرج إلى النور بوساطة قوتها الذاتية. ولكنه يختلف عن أفلاطون فى أنه يقرر عقوبة الإعدام لمن لا يؤمن بخلود النفس ، أو بعناية الله ، أو بالعدالة الإلهية نحو مرتكبى الخطيئة ، وفى أنه يحرم على غير المؤمنين أن يتحدثوا إلا مع القساوسة وأصحاب العقول الراجحة الرصينة .

(١) لا شك أن مور يشير فى كتابه الأول إلى الملك الفيلسوف الذى يعنيه أفلاطون . ومن العبث أن يقدم الفلاسفة نصحاً إلى الملوك كما اتضح لأفلاطون فى سرقطة . والعلاج الوحيد هو أن يصبح الملك فيلسوفاً . لقد كان أفلاطون على حق فى التشبيه الذى استخدمه عن الفيلسوف ، ووصفه فيه بأنه يبقى فى عقر داره هرباً من المطر (ترجمة حرة للجمهورية ، ٤٩٥ د) .

(٢) كتاب Civitas Solis تأليف (كامبانللا) هو صورة من «يوتوبياً» توماس مور، ألهمه به ، كما يقول، كاتب فرنسى، «ذكرى جمهورية أفلاطون، ومنظر الأديرة الكاثوليكية». وحاكم مدينة الشمس هذه (Civitas Solis) هو العالم الميتافيزيقى ، وتحت سلطته ثلاثة حكام : القوة يمارس بها الحرب ، والحب لتحسين الجنس ، والحكمة من أجل العلم والفن والتعليم . ومن رأى كامبانللا إلغاء الملكية والأسرة ، وهذا يفسر الحاجة إلى حاكم هو الحب . وعلى أساس أنه كان من الإخوان الدومينيكانيين ، فإنه يدعو إلى نظام من الاعتراف إلى السلطات تستطيع به معرفة كل ما يفعله المواطنون وما يفكرون فيه . ولهذا مثيل فى محاورة « القوانين » .

نبذة — ٣: بدأت نظرية أفلاطون السياسية فى يد روسو تترك أثراً ثابتاً على الفكر وظل لها هذا التأثير حتى يومنا هذا . ولد روسو فى جنيف وقضى فترة شبابه هناك. وجمهورية جنيف التى أهدى إلى « حكامها أصحاب السيادة والعظمة والمجد » كتابه « بحث عن نشأة الظلم وأسسه » . .

« Discourse on the origin and foundations of Inequality »

كانت هى نفسها أشبه بدولة مدينة Gity-stat e . وعندما كان روسو صبياً فى تلك المدينة ، كان مكباً على قراءة تاريخ الدول المدن فى قديم الزمان كما صورها المؤرخ « بلوتارخ » الذى كان دائم الإشارة إليها فى كتاباته . وفى الفترة التالية من حياته بدأ دراسة أفلاطون الذى أصبح له أثر غالب على تفكيره(١) . وقد ساعدته هذه الدراسة على تحرير نفسه من نظرية « لوك » الفردية(٢) ، وأوصلته إلى النظرية الجماعية عن الدولة كما شرحها فى كتابة « العقد الاجتماعى » . والواقع

---

(١) كان روسو قد قرأ « الجمهورية » و « القوانين » و « رجل السياسة » . وفى مؤلف كان يزمع كتابته ولكنه لم يفعل ، كان يريد أن يكتب فصلا عنوانه « بحث فى جمهورية أفلاطون » (فوجان ، مؤلفات روسو السياسية ، ١ ، ٣٣٩ هـ) . ولقد تأثر بأفلاطون لا فى كتاباته السياسية فحسب ، بل فى كتاباته عن الجمال وتذوق الفن . وكتابه « التقليد المسرحى » يقول عنه (فوجان) أنه استمده من الكتاب الثالث من «القوانين» (صحته الكتاب الثانى) ومن الكتابين الثالث والعاشر من « الجمهورية » . ويقول روسو فى كتابه « إميل » (فوجان ، المرجع نفسه ، ٢، ١٤٦) « إذا أردت أن تكون فكرة عن التعليم الشعبى ، فاقرأ جمهورية أفلاطون . . . إنها أجمل رسالة عن التعليم كتبها إنسان» .

(٢) حرر نفسه جزئياً — ولكنه لم يتحرر كلية — ومن أروع ما فى كتاب « العقد الاجتماعى » أنه يبين روسو وهو يصارع مصطلحات مذهب الفردية ، ويعود روسو فى هذا الكتاب بين وآخر إلى الفردية الحقيقية ، إلا أنه يكافح للوصول إلى نظرية عن الإشراف الاجتماعى الجماعى .

أن كتابه هذا قد سمى اسماً خاطئاً : والأصح أن يسمى « عن الكائن الاجتماعى » De L'Organisme Sociale . فمع أنه يتحدث فيه مستخدماً الألفاظ المألوفة التقليدية التى تصف العقد ، إلا أن حجته ليس فيها شىء من الفردية التى تصاحب فكرة العقد(١) . فالدولة فى رأيه هى كائن أخلاقى: (Être moral et collectif) personne morale (له إرادة عامة موجهة إلى صالحه العام . والدولة ليست هيئة قانونية يقصد بها حماية الحقوق القانونية ، بل هى هيئة أخلاقية يدخل الإنسان فى وجوده الأخلاقي عن طريق حياتها المشتركة . وإذا لم يكن الإنسان عضواً فى الدولة ، فهو حيوان بليد محدود الذكاء تحركه الشهوة والغريزة . وإذا ما انتمى إلى عضوية الدولة أصبح مخلوقاً ذكياً وإنساناً . والدولة تستبدل بالغريزة العدالة وتستبدل بالشهوة القانون . وهى التى تكسب فعال الناس ما كانت تفتقر إليه من خلق . وكلام روسو هذا يعتبر أفلاطونية بحتة أو قل إنه هيلينية (يونانية) Hellinism خالصة . وبما أن روسو كان على هذا النحو مشبعاً بالفكرة الهيلينية عن أن الدولة مجتمع مترابط ذو خلق ، فقد كان من الطبيعى أن يؤدى به هذا إلى إبراز الفكرة الأفلاطونية اليونانية عن الطابع التعليمى للدولة . فيجب على الدولة أن تحقق الحرية الخلقية لأعضائها بتحريرهم من عبودية الشهوة ، وتجبرهم على أن يكونوا أحراراً . وهو يقول فى هذا الشأن . « إن التعليم الذى تقوم به الدولة

(١) الرواية القديمة عن أن روسو كان يدين بمذهب الفردية لأنه قال : « ولد الإنسان حراً ، ولكنه فى كل مكان يرسف فى الأغلال » ، ولأنه كان يدعو إلى الرجوع إلى « حالة الطبيعة » ، هذه الرواية يبدو أنها تعتمد على قراءة لكتاب « العقد الاجتماعى » لم تتعد الجملة الأولى من الفصل الأول . لقد كان روسو من أصحاب الأقوال الساخرة . ولقد دفع ثمناً باهظاً لأنه بدأ كتابه هذا بجملة لاذعة . ولو أنه أضاف إلى القول السابق قوله : « ولكن من العدل والملائم أن يرسف فى الأغلال ، على شرط أن تكون هذه الأغلال عادلة وملائمة ، كما أن الحكم يبرر ذاته على شرط أن يكون حكما ذاتياً » ، لو أن روسو أضاف هذا الكلام لجنب قراءه غير الحريصين الزلل ، ولجنب نفسه ما دفعه جزاء لسوء إنشائه .

يجب أن يصبغ عقولهم بالطابع القومي ، ويوجه آراءهم وأذواقهم بحيث يصبحون وطنيين بحكم الميل والعاطفة والضرورة » .

كانت هذه المبادئ نجوم روسو التي يهتدى بها . ولهذا شعر بالتحمس إلى الدولة مثلما شعر أفلاطون ، ولم يختلف عن أفلاطون فى أن شعوره بالحماس كان أقوى مما ينبغى . صحيح أن نظرته إلى الدولة كانت تختلف عن نظرة أفلاطون ، إذ كان يرى أن الدولة هى تلك التى يكون لكل مواطن فيها صوت فى تقرير الإرادة العامة ، ونصيب فى وضع القوانين التى تعبر عن الإرادة العامة ، والتى لا يوجد غيرها ما يعبر عن تلك الإرادة . وصحيح أيضاً أن روسو كان ينادى بالديموقراطية — الديموقراطية النقية الأولية ، كما كان يدعو إلى سيادة القانون ، وهذه كلها مبادئ يونانية وليست مبادئ أفلاطون الذى كان يؤمن بأن إرادة الدولة هى إرادة أكثر أعضائها حكمة، وبأن هؤلاء الأعضاء الذين هم أكثر حكمة يجب ألا يتقيدوا بقيود قانونية . كل هذا صحيح، غير أن دولة روسو الديموقراطية القانونية ليست أقل إلحاحاً فى الإشراف على أعضائها من دولة أفلاطون الأرستقراطية المطلقة . وإنك لترى روسو يفضل ألا يكون للمواطن أى مجتمع آخر غير الدولة ، ويقول فى هذا الشأن . « إنه لشىء هام بالنسبة لإبراز الإرادة العامة كما ينبغى ، ألا يكون فى الدولة مجتمع جزئى ، وألا يتخذ المواطن فى تفكيره أى معيار غير معيار الدولة » العقد الاجتماعى (٢ ، ٣) . وهو يرى أن سيادة المجتمع على أعضائه لا تقبل الانتقال أو الانقسام ، ولا يقيدها إلا شىء واحد ، هو أنها يجب أن تتمثل دائماً فى قواعد قانونية عامة .

وفى مقدور المجتمع أن يضع لنفسه إقراراً مدنياً بعقيدته تشتمل مواده ، إن لم يكن على مبادئ دينية ، فعلى تلك المشاعر الاجتماعية اللازمة للمواطنة الصالحة وللولاء المخلص : وفى مقدورها أن تنزل العقاب بغير المؤمنين (لا على أساس أنهم خارجون

على الدين ، بل على أساس أنهم «غير اجتماعيين» — ولكنها رغم ذلك تعاقبهم) .
وأخيراً ، فإن أى إنسان أقر بهذه العقيدة ثم تصرف كما لو كان غير مؤمن بعوادها، ففى مقدور الدولة عندئذ أن توقع عقوبة الإعدام على ذلك الرجل « الذى كذب على القوانين »(١) .

هذه هى الدروس الأساسية التى تعلمها روسو من اليونانيين ومن أفلاطون ، غير أنه نقل عنهم صغير الأشياء وكبيرها ، ونظريته السياسية أفلاطونية لا فى فكرتها العامة فحسب بل فى بعض تفصيلاتها أيضاً . فالمشرع الذى يظهر على خشبة المسرح فى الكتاب الثانى من «العقد الاجتماعى» هو شخصية أفلاطونية. إن المرء يرغب دائماً فى تحقيق صالحه ، ولكن لا يتاح له هذا دئماً : والمجتمع أيضاً يريد دائماً أن يبرز إرادته العامة — والذى يقصده روسو هو تلك الإرادة الموجهة إلى الصالح العام — ولكنه لا يعرف دائماً ما يجب عليه أن يريده فعلا . وهذا يشكل صعوبة كبيرة فى بدء تكوين الدولة ، والحل الذى يصل إليه روسو لهذه الصعوبة هو المشرع . فهو الذى ينصح المجتمع دون أن يجعل من نصيحته قانوناً ، وهو الذى يعالج جهل المجتمع دون أن ينتهك سيادته . وكما أن روسو نقل عن أفلاطون شخصية المشرع ، فإنه أخذ عنه أيضاً ، ولو بطريقة لا شعورية ، تلك الفكرة التى صاغها عن حجم الدولة . فهو يرى أن ذلك الحجم يجب أن يكون وسطاً : أى أن الدولة يجب ألا تكون صغيرة إلى الحد الذى لا يمكنها من تحقيق الاكتفاء الذاتى ، ولا كبيرة إلى الحد الذى لا يمكنها من تحقيق الحكم الصالح . وفى موقف روسو من التجارة البحرية يبدو أفلاطونياً — بل إن كلماته نفسها تبدو كأنها كلمات أفلاطون .

---

(١) أشرنا فى هامش سابق إلى ما بين هذه القطعة وبين الكتاب العاشر من محاورة « القوانين » من تشابه .

ويقول فى هذا الصدد :

« أعلك شاطئاً بحرياً متسعاً صالحاً للملاحة ، إذن فلتملأ البحر بالسفن : ولتنم التجارة والملاحة : إنك سوف تتمتع بحياة رائعة — وقصيرة» (٢ ، ١١) .

وليس روسو بآخر رسل العقد الاجتماعى ، ولكنه أول أنبياء مدرسة المثالية Idealist Sc hool — كما أنه ليس خليفة « لوك » وتلميذه ، بل هو سلف « هيجل » ومعلمه . لقد بدأ هيجل (كما بدأ كانت) بفكرة روسو أن الدولة هى أداة الحرية الأخلاقية ، ولكنه كان متأثراً بطريقة مباشرة ، بل وإلى درجة أكبر من روسو نفسه، بتاريخ دولة المدينة اليونانية وفلسفتها . ويتجلى هذا أكثر مايتجلى فى كتابه System of Ethics الصادر فى سنة ١٨٠٢ ، كما يتجلى هذا التأثير بنفس القدر فى كتابه « فلسفة العقل » Philosophy of Mind الصادر فى سنة ١٨١٧ . ويرفض هيجل أن يتناول الدولة بعيار القانون ، أو على اعتبار أنها منظمة قانونية ، بل يناقشها بعيار الأخلاق الاجتماعية Sittlich keit على اعتبار أنها أعظم أداة وأسمى تعبير عن تلك الأخلاق الاجتماعية التي ينغمس فيها وينفذها الرأى الاجتماعى ، وهو الرأى الذى يهيمن على حياة كل الجماعات ، وعلى حياة الدولة خاصة وفوق كل شيء. والعلاقة بين هذه الفكرة التى تقول إن الدولة هى أداة الأخلاق الاجتماعية ، وبين فكرة أفلاطون أن الدولة هى أداة العدالة ، هذه العلاقة لا تخفى على أحد . فالفكرتان تعتمدان على افتراض أن الدولة كأنّ أخلاقى — أسلوب حياة منظم ، يبلغ فيه كل مواطن حالة البر الكامل إذا ما أدى فى نطاقه واجبه. وهكذا تنتهى الفكرتان إلى قاعدة واحدة للحياة هى «أداء الوظيفة وواجباتها» . ولقد كان هيجل من أنصار الحكم المطلق ، شأنه شأن أفلاطون . ومع أنه لم يجرؤ على أن يقترح تحول الملوك البروسيين إلى فلاسفة ، إلا أنه كان يرى أن « إرادة الفرد الآمر » هى المحور الأساسى فى الحكم .. وكما أن أفلاطون قد انتقد الديموقراطية الأثينية على أساس أنها خلقت دولتين داخل دولة واحدة ، كذلك انتقد هيجل نظام الحكم النيابى فى إنجلترا لأنه ضحى بوحدة الدولة فى سبيل المصالح

الخاصة . ولم يكن لدى هيجل شىء من إيمان أفلاطون بالشيوعية . غير أن جزءاً من نظريته هو أن « المجتمع المدنى » ، بكل مصالحه الاقتصادية يجب أن يكون خاضعاً لإشراف الدولة . ومع أن هيجل لم يكن اشتراكياً ، إلا أنه كان من أنصار الحماية (بعض الناس يسمى هذا وضعاً يلى الوضع الأحسن ، والبعض يسميه وضعاً يلى الأسوأ) الذين يقررون أن المصلحة الخاصة التى تنصرف إلى الغايات الأنانية دون تبصر تتطلب الإشراف العام(١) .

ومن الأفلاطونيين الذين ظهروا فى القرن التاسع عشر — وربما كان أفلاطونياً رغم أنفه — أوجست كونت Auguste Compte ، وهو مؤسس الفلسفة الواقعية Positivism (٢) . وكونت ، مثل أفلاطون ، يعتقد أن المجتمع يمكن ، بل وينبغى أن تحكمه المعرفة العلمية . ويختلف عن أفلاطون فى اعتقاده أن هذه المعرفة يجب أن تكون متحررة من الفروض الميتافيزيقية والإلهية ، وينبغى أن تكون معرفة واقعية بحتة طابعها الاستقراء الهادىء . ثم إنه يشبه أفلاطون فى إيمانه بالرياضيات ، ولكن بينما يبنى أفلاطون إيمانه بالرياضة على أساس أنها السبيل إلى الفكرات المجردة ، يعتقد أوجست كونت أن استخدام الأساليب الرياضية يكفل فى حد ذاته إبراز مبادىء الحياة الاجتماعية . وعلم الاجتماع ، أو دراسة المجتمع كانت فى نظره دراسة « الفيزياء الاجتماعية » فى ناحيتيها « الاستاتيكا الاجتماعية » و « الديناميكا الاجتماعية » ، وقد نتج عنها أن القوانين واقعية كقوانين الفيزياء — وهى قوانين يجب أن يتمشى معها الفعل كما تسير الحركة بمقتضى

---

(١) انظر مؤلف W. Wallace (محاضرات ومقالات) حيث يبين العلاقة بين هيجل والاشتراكية ، ص ٤٤١ وفى ألمانيا الحديثة تلقى نظرية أفلاطون الشيوعية أكثر اهتمام . ويضم كثير من الدارسين (أمثال بوهلمان وإلى درجة أقل ناتروب) أفلاطون إلى معسكر الاشتراكية .

(٢) أوجست كونت (١٧٩٨ — ١٨٥٧) تقوم فلسفته على أن الإنسان لا يعرف شيئاً إلا عن مظاهره ، وأن معرفته هذه نسبية لا مطلقة .

(المترجم)

قوانين الفيزياء(١) . وترتب على هذه المبادئ أن الحكم مشكلة علمية ، وأن الإرادة هى مسألة ولاية كولاية الوالد على أبنائه. وهكذا يختلف « كونت » عن أفلاطون فى أنه ينبذ كل المبادئ الميتافيزيقية . ولايقبل إلا المبادئ الواقعية المستمدة بالاستقراء من الماضى والحاضر . ومع ذلك فقد كان « كونت » أفلاطونياً فى إيمانه بإعادة بناء الدولة ، وفى أن قيادة هذه الدولة التى يعاد بناؤها يجب أن تكون فى ضوء المبادئ العلمية . وكذلك يشبه أفلاطون بعض الشىء فى تفريقه بين الطبقة الروحية والطبقة الدنيوية . دولته المثالية كان المفروض أن تكون دولة تتولى فيها الطبقة الروحية قيادة الأمور فى ضوء المبادئ العلمية ، على أساس أنها طبقة « تتألف من العلماء أصحاب المبادئ العلمية السليمة » ، تعبر عن العقل السديد وتعمل بالإقناع لا بالقوة . ولقد كان فى شبابه وثيق الاتصال بالفليسوف « سان سيمون » (وهو من أنصار مثل العصور الوسطى ، وإن كان من المؤمنين باليوتوبيا إلى جانب ذلك) ، وقد أخذ عنه — لاعن أفلاطون — اعتقاده بأن هدف الفلسفة يجب أن يكون اجتماعياً، وأنها يجب أن تعمل على إعادة خلق المجتمع ، و كذلك كان مديناً له بالفضل فى تفريقه بين السلطة الروحية والسلطة الدنيوية . وأوجه الشبه بينه وبين أفلاطون هى أوجه شبه تلقائية أكثر منها اشتقاقية ، وهو فى اعتراضه على المبادئ الميتافيزيقية ، وفى تطلبه « للقوانين » الإيجابية، يعتبر مناقضاً لأفلاطون . ومع أنه من الوجهة الرسمية أقرب شبهاً إلى أفلاطون من أنصار هيجل ، إلا أنه فى واقع الأمر أبعد بكثير عن روح أفلاطون .

---

(١) كان من رأى « كونت » أن علم الاجتماع يبحث فى الحقائق التاريخية المسجلة ، ويضعها داخل مجال القانون العلمى المنظم ، وذلك بإرجاع كل حقيقة إلى سلسلة الحقائق السابقة لها ، واستخلاصها من الظروف الكامنة فى مرحلة الوجود الاجتماعى الخاصة بها . وهكذا أصبحت مشكلة علم الاجتماع ، كما وصفها (ميل « إيجاد القوانين التى بمقتضاها تنتج أية دولة مجتمع من المجتمعات تلك الدولة التى تخلفها وتحل محلها » .

كانت فلسفة أفلاطون خلال أربعين السنة الأخيرة من مصادر الإلهام الرئيسية لمدرسة من مدارس الفكر السياسي الإنجليزي — وهي المدرسة التي يمثلها جرين وبرادلي وبوسانكية(١) . وربما كان من تأثير العلماء الذين تمرسوا في هذه المدرسة أن وجدت حلقة جديدة من تلامذة أفلاطون . وإنك لتجد من بين العمال الإنجليز في وقتنا هذا من قرأ « الجمهورية » أفلاطون وتعلم أن يحبها ، وذلك لأنهم درسوا ذلك في مدارس مدننا . ولو أن أفلاطون علم بذلك لما صدق أنه من الأمور الممكنة يقول أفلاطون «من المستحيل على الجماهير أن تستوعب الفلسفة» (الجمهورية ٤٩٤أ) . ولكن لو أن هذه الأشياء تكشفت له ، لسمح أن يداخل نفسه بعض الأمل في الديموقراطية ، ولربما وافق على توسيع مجال مخططه التعليمي ومدى مخططه الشيوعي بحيث يتيح للجميع ، وليس لفئة قليلة مختارة ، أن تساهم في حب الحكمة والبحث عنها ، تلك الحكمة التي أحبها هو نفسه وسعى إليها طوال حياته .

---

(١) يمكن الرجوع إلى كتاب « الفكر السياسي من سبنسر إلى الوقت الحالي » في طبعة Home University Li brary . حيث يوجد وصف لتأثير أفلاطون والأفكار المشابهة لأفكاره في الفكر السياسي الإنجليزي الحديث . لا بين الفلاسفة فحسب ، بل بين الأدباء من أمثال رسكن وكارليل .

مطابع سجل العرب
شارع بستان الدكة - ٩ عماد الدين : القاهرة
تليفون - ٩٣٢٧٠٦

الناشر
مؤسسة سجل العرب
باشراف الأستاذ الدكتور ابراهيم عبده
٢٦ شارع شريف باشا القاهرة
تليفون ٤٩٩٩٩ ٥٢٣٠٩
١٩٦٥



ص
٢٦

مطابع سجل العرب